

ت. س. إليوت
ملاحظات نحو تعريف الثقافة
ترجمة
شكري عياد
التنوير
مكتبة
الفكر الجديد
16-02-2017


مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد

ت. س. إليوت

ملاحظات نحو
تعريف الثقافة



الكتاب: ملاحظات نحو تعريف الثقافة
المؤلف: ت. س. إليوت
المترجم: شكري محمد عياد
عدد الصفحات: 176 صفحة

رقم الإيداع: 10871 / 2013
الترقيم الدولي: 978-9938-886-29-0
طبعة دار التنوير الأولى: 2014

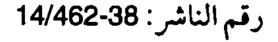
هذه ترجمة مرخصة لكتاب:
The Talent Notes towards a Definition of Culture
by T. S. Eliot

الناشر:

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع

مصر: القاهرة – وسط البلد – 8 شارع قصر النيل – الدور الأول – شقة 10
هاتف: 0020227738931 - 00201007332225
فاكس: 0020227738932
لبنان: بيروت – الجناح – مقابل السلطان ابراهيم
سنتر حيدر التجاري – الطابق الثاني – هاتف وفاكس: 009611843340
تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر – 1001 تونس
هاتف وفاكس: 0021670315690
بريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com

بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com
موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com


رقم الناشر: 14/462-38

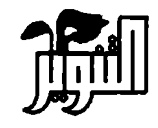


ت. س. إليوت

ملاحظات نحو
تعريف الثقافة

ترجمة

شكري محمد عياد

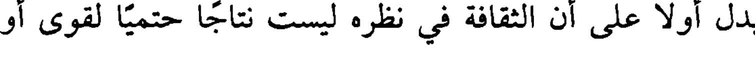





مكتبة
الفكر الجديد

مقدمة المترجم

عنوان هذا الكتاب يشعرنا بأنَّ إليوت يلزم جانب الحذر في عرض آرائه، أو على الأقل يتظاهر بذلك. فهو لا يعدنا بنظرية عن الثقافة توضح علاقاتها وعوامل نموها أو تدهورها، بل لا يعدنا بمجرد تعريف لها، وإنما هي ملاحظات «نحو» تعريف الثقافة. على أننا سندرك من مقدمة الكتاب أن هدف الكاتب أكبر مما يدل عليه العنوان. فهو يُصرِّح أن السؤال الذي تضعه هذه المقالة هو: «هل هناك شروطٌ ثابتةٌ إذا تخلَّفت فليس لنا أن نتوقع قيام ثقافة راقية؟» ومعنى ذلك أنَّه يقدم لنا ـ بالفعل ـ نظرية، إن لم تكشف لنا عن عوامل نمو الثقافة فهي تكشف ـ على الأقل ـ عن بعض أسباب تدهورها. ولكننا نلاحظ أنَّه يتجنب استعمال تعبير مثل «العوامل الثقافية» أو «القوى الثقافية» في صدد الحديث عن قيام ثقافة راقية، مفضلًا على هذين التعبيرين تعبيرًا آخر، وهو «الشروط الثابتة». والفرق بين هذه التعبيرات الثلاثة واضح: فـ «شروط» قيام شيء ما، لا تستتبع بالضرورة قيام هذا الشيء، وإن كان امتناعها يستتبع امتناعه، بعكس «القوى» و«العوامل» التي يتحتم أن يترتب عليها أثرٌ ما. واختيار الكاتب للكلمة الأولى في هذا السياق يدل على جملة أشياء:


يدلُّ أولًا على أن الثقافة في نظره ليست نتاجًا حتميًا لقوى أو

عوامل، ويدلُّ ثانيًا على أنَّه لا يحاول أن يقدم حلولًا لمشكلات ثقافية قائمة فعلًا، بل يحاول أن يرسم صورة للثقافة الراقية كما يتصورها.

ويدلُّ ثالثًا على أنه يقصد إلى نقد أفكار معينة عن الثقافة، لا تلتئم مع هذه الصورة، أو لا تراعي تلك الشروط.

وهذه النزعات الثلاث تجعل أسلوب الكتاب مزيجًا من الجدل والطوبوية، ونبرته نوعًا من الهجوم الحذر، الذي يحاول أن يهدم حصون العدو من دون أن يكسب أرضًا جديدة. على أن الكاتب شديد الوعي لنفسه، شديد الأمانة مع قارئه، فهو لا يزال بين الفينة والفينة يرد نفسه عن هجماته الجدلية وأحلامه الطوبوية جميعًا إلى الموضوعية البحتة، محاولًا أن يلتزم تحليل الواقع، وعلى الخصوص تحليل الألفاظ. ويَحسُنُ بالقارئ أن يتنبه من أول الأمر إلى أنَّ كاتبنا يتنقل بين هذه المواقف الثلاثة: الموقف الجدلي، والموقف الطوبوي، والموقف الموضوعي التحليلي، لتتضح قيمة الأفكار في كل حالة. والأمر سهل عندما يخلص الكاتب لموقف من هذه المواقف. ولكنَّه قد يمزج بينها، فيكون على القارئ أن يتبين امتزاج الحقيقة الموضوعية، والخطأ الناتج عن افتراض لا مبرر له، في الفكرة الواحدة. وإليك بعضًا من أبرز الأمثلة على ذلك:

في الفصل الثاني، «الطبقة والصفوة»، يحاول إليوت أن يثبت أن الطبقة التي يتوارث أهلها الثروة والنفوذ، ضرورية لازدهار الثقافة. والملاحظات الموضوعية التي يقوم عليها هذا الفصل هي:

1 ـ إنَّ تمايز الوظائف في المجتمع، بحيث تختص كل فئة بوظيفة معينة، سمة تصاحب رُقيّ الثقافة.



2 ـ إنَّ هذا التمايز يجب ألّا يحول بين اتصال الطوائف بعضها ببعض، ليكون في ثقافة المجتمع ككل، ذلك الانسجام الذي يجعل لها وحدة.

3 ـ إنَّ الثقافة تتوارث، أي تُنقل من جيل إلى جيل.

وواضح أن هذه الملاحظات مجتمعة لا توصلنا إلى اعتبار قيام طبقة أرستقراطية على رأس المجتمع شرطًا لازدهار الثقافة، بل الأحرى أنها توصلنا إلى ضد هذه القضية ـ لو أخذنا بوجهة النظر المطلقة كما يفعل إليوت، ولم نعط اعتبارًا ما للظروف التاريخية ـ لأنَّ وجود الطبقة الأرستقراطية على رأس المجتمع يجعلها تميل إلى احتكار الوظائف العليا فيه، فيكون القيام بهذه الوظائف غير متوقف على كفاءة خاصة للقيام بها، كما أنَّ وجود هذه الطبقة بامتيازاتها يجعل للبلد الواحد ثقافتين: ثقافة أرستقراطية وثقافة شعبية، أي أنَّه يحول دون وحدة الثقافة. لهذا يضطر إليوت إلى أن يتصوَّر، في مجتمعه الطوبوي، «صفوة» و«صفوات» إلى جانب الطبقة الأرستقراطية. ثم لا يجد للطبقة الأرستقراطية وظيفة إلّا «أن تحافظ على مستويات الآداب الاجتماعية وتوصلها، وهي عنصر حيوي في ثقافة الفئة»! وهذا تبرير عجيب، وأعجب منه قوله في فصلٍ آخر (الفصل الثالث، وموضوعه الإقليمية، إلّا أنَّ الكاتب يعود، بما يشبه تأنيب الضمير، إلى موضوع الطبقات) إنَّ المجتمع اللاطبقي ينبغي أن ينبت الطبقة دائمًا، والمجتمع الطبقي ينبغي أن يميل إلى محو الفوارق بين طبقاته. ومعنى هذه الجملة أنَّ إليوت في تفكيره الطوبوي لا يستطيع أن يطمئن إلى فكرة مجتمع طبقي، ولا إلى فكرة مجتمع لا طبقي.



مثالٌ ثانٍ على امتزاج الحقيقة الموضوعية بالزعم الباطل في أفكار إليوت، وهو بيانه لتأثير الاستعمار في ثقافة الشعوب المستعمرة. فهو لا يكاد يشير إلى تخريب الاستعمار للثقافة الوطنية، حتى يعود فيؤكد أن هذا التخريب «لا يُدين الاستعمار نفسه بحال»! كأنما يمكن الفصل بين الاستعمار وآثاره بهذه السهولة، وكأنما جريرة تخريب الثقافة الوطنية هي كل ما ارتكبه الاستعمار من سيئات ـ لو أريد إحصاء سيئات الاستعمار. بل إنَّ إليوت لا يكتفي بذلك حتى يهاجم أعداء الاستعمار، مستنكرًا «أن نقحم أنفسنا (أي المستعمرين الغربيين) على مدينة أخرى ونجهِّز أفرادها بمبتكراتنا الميكانيكية ونُظُمنا في الحكم والتعليم والقانون والطب والمالية، ونوحي إليهم احتقار عاداتهم واتخاذ موقف مستنير من الخرافات الدينية ـ ثم نتركهم لينضجوا في الخليط الذي غَلَيناه لهم». وليست «المفاخر» التي ينسبها إليوت إلى الاستعمار بأشد مغالطة من الفكرة الضمنية وراء هذا الاستنكار. وهي أن ثقافة شعب من الشعوب يمكن أن يصنعها شعب آخر.

ومثالٌ ثالثٌ وهو رأي إليوت في مبدأ «تكافؤ الفرص» إلّا أنَّ التعصّب هنا يعميه عن كل حقيقة موضوعية. فهو يسمِّي فكرة «أنَّ كثيرًا من الكفاءات الممتازة ـ بل كثيرًا من العبقريات تضيع لنقص التعليم» أسطورة! وفي مقابل ذلك يبرّر هجومه على مبدأ تكافؤ الفرص، بأنّ هذا المبدأ قد يُخرج عباقرة في الشر، كما يُخرج عباقرة في الخير. ولا أظن أن في إمكان أحدٍ أن يأتي بأسخف من هذه الحجة، لأننا لو رتبنا عليها كل ما ينبغي أنْ يُرَتَّب لانتهينا إلى رفض الحياة نفسها لما فيها من شر. ولابد لنا أن نصل آخر الأمر إلى نتيجة هامة، وهي أنه مهما يكن من حرص إليوت على الموضوعية، بل مهما يكن



من طوبويته، فإن طابع التشاؤم هو الطابع الغالب على «ملاحظاته». والشعور العام الذي يخرج به القارئ عن المؤلِّف، هو أنه رجل يعيش في غير عالمه. وطوباه ليست في المستقبل بل في الماضي، في إنجلترا القرن الثامن عشر. وموقفه من التطور موقف جزع دائم (بالرغم من أنه يتحدث عن رقيِّ الثقافة، ولا يبدو ساخطًا حتى على الطابع الميكانيكي للحضارة الغربية الحديثة، وخصوصًا حين يتعلق الأمر «بفوائد» الاستعمار) فهو يقول ـ بعد ملاحظات موضوعية قيمة عن اختفاء بعض القيم في الحضارات المتطوِّرة: «والحق أنَّ الشيء الوحيد الذي نثق من الزمن بإحداثه أبدًا هو الخسارة؛ أما الكسب أو التعويض فإنه يوشك أن يكون متصوَّرًا دائمًا، إلا أنه غير متيَقَّن أبدًا» ويقرر في موضع آخر أن «كل تطوير إيجابي فائق للثقافة هو دائمًا معجزة عندمَا يحدث».

وإليوت يعبِّر بهذه الأفكار عن إيمانه الخاص، وهو مزيج متناقض من الإيمان بقدرة الأرستقراطية والإيمان بالخلاص المسيحي، وهذا الإيمان الخاص هو الذي يجعله يزجُّ في جدله بمسلمات لا يلزم أن يسلِّمها له القارئ، بل يحسن به أن يقف منها دائمًا موقف الشك. والحق أن الكاتب يساعده على ذلك. ففضلًا عن أسلوبه المليء بالاستدراك والاحتراس والجمل المعترضة، بحيث يوحي إلى القارئ الفكرة وضدها في وقت واحد، ويعديه بموقف «المفكر الذي يفكر في تفكيره»، وهو الموقف المعقد الذي يتخذه في هذه المقالة، والذي يجعل لها صعوبة خاصة، وجاذبية خاصة أيضًا، ففضلًا عن ذلك نراه يصرح بأنه غير مبرَّأ من الميل لأفكاره السابقة. فهو يقول: «.... لا يوجد إنسان يمكنه أن يتخلص تخلصًا تامًا من وجهة النظر الدينية،



لأن المرء ـ آخر الأمر ـ إمّا مؤمن أو غير مؤمن. وإذن لا يمكن لأحد أن يكون مبرَّأ من الميل تمامًا كما ينبغي للإجتماعي المثالي أن يكون. وبناءً على ذلك يجب على القارئ أن يحسب حسابًا لأفكار المؤلف الدينية، وليس هذا فحسب، بل يجب عليه أيضًا أن يختبر عقله وأفكاره هو نفسه (أي القارئ)، وهذا أمر أشد صعوبة، فلعله لم يمتحن عقله قط امتحانًا دقيقًا. وهكذا يجب على الكاتب والقارئ كليهما أن يحذرا افتراض أنهما مبرآن من الميل تمامًا».

ويستطيع القارئ أن يتبين ثلاث أفكار رئيسية عن الثقافة تنتظم هذا الكتاب كله، ولها قيمتها الموضوعية الكبيرة وإن تأثر الكاتب في بعض تطبيقاتها بميوله الخاصة.

أولى هذه الأفكار هي: فكرة الوحدة والتعدد في الأنماط الثقافية. فهناك ثقافة إنسانية تنتظم البشر جميعًا، وهناك في الوقت نفسه ثقافة محلية تميز أهل قرية ما عن أهل القرية المجاورة لهم. وبين هذه النوعية الصغيرة وتلك الوحدة الشاملة هناك درجات متفاوتة من الوحدة، منها ما يجمع الإقليم أو القطر، ومنها ما يجمع الفئات المتماثلة في الأقطار المختلفة. ووجود الأنماط العامة وازدهارها ضروري لوجود الأنماط النوعية وازدهارها، كما أن العكس صحيح أيضًا، لأنَّ الاتصال بين الأنماط الثقافية المختلفة يثري كل واحد منها، في حين أنَّ التراث الثقافي المشترك يزداد غنى بمساهمة الأنماط الثقافية المتنوعة فيه. وإليوت يتعمق في هذه الفكرة ويحرص على بيان أنَّ الوحدة الثقافية يجب أن تكون وحدة عضوية لا مجرد حاصل جمع الثقافات النوعية الداخلة في تكوينها.



والفكرة الثانية هي: فكرة الارتباط بين الثقافة والدين. وهي فكرة لا أحسب أن أحدًا من الباحثين ينكرها، أو يستطيع إنكارها. إلّا أنَّ إليوت يؤكد هذا الارتباط تأكيدًا يكاد يمحو الفرق بين الثقافة والدين، أو يجعلهما مترادفَيْن في كثير من الأحيان. وكلام إليوت في هذا الموضوع ـ على عظم خطره ـ إشارات خالية من التحديد. ويقرر هو نفسه: «إنَّ ما حاولت التلويح به من نظرة إلى الثقافة والدين لجد عسير بحيث لا أحسبني أدركه أنا نفسي إلّا لمحًا، ولا أحسبني واقفًا على جميع دلالاته. وهي أيضًا نظرة تنطوي على خطر الوقوع في الخطأ في كل لحظةٍ، لعدم التنبه إلى تغيُّر في المعنى الذي يكون لكلتا الكلمتين حين تقتربان على هذا النحو، بصيرورتهما إلى معنى قد يكون لإحداهما بمفردها».

وأهمُّ من الخطر الذي يشير إليه إليوت، خطرُ الاعتراف بالإبهام وإعطائه نفس المكانة التي نعطيها للمسلَّمات أو القضايا الثابتة، بحيث نأخذ في البناء عليه والاستنتاج منه، فكأنما نبني على أرض لا نعرف مدى صلابتها، أو أين الأجزاء الصلبة فيها إن كانت ثمة مثل هذه الأجزاء.

والفكرة الثالثة هي: أنَّ في الثقافة جانبًا كبيرًا غير واعٍ، وتتصل بهذه الفكرة فكرة توارث الثقافة. ولا شك أننا إذا وسَّعنا مفهوم الثقافة ـ كما يريد إليوت ـ بحيث تدل على «طريقة الحياة»، فيجب أن نسلِّم بهاتين الفكرتين. ولابد لنا أن نوسِّع مفهوم الثقافة على هذا النحو إذا شئنا أن نفهم النشاط البشري على أنَّه كلٌّ مترابط الأجزاء، وهذا ما يفعله الأنثروبولوجيون. وحين نسلِّم بذلك الجانب غير الواعي في الثقافة نستطيع أن نفهم قيمة ارتباط أجزائها الواعية ـ من علمٍ وفنٍ



وأدب ـ بالتراث غير الواعي المغمور في باطن الفرد وباطن الشعب، كما نستطيع أن ندرك العلاقة بين الجانبين، وما يكون بينهما أحيانًا من تعارض ـ كتعارض الوعي واللاوعي في الفرد ـ وما يكون بينهما أحيانًا أخرى من انسجام، بحيث يستمد الأول من الثاني، ويجد الثاني تحقيقه واكتماله في الأول.

وبعد فهذه دعوة لك ـ أيها القارئ العزيز ـ أن تقرأ هذا الكتاب قراءة متأنّية، وتسبر غور أفكاره، لتخلّصها من تطبيقاتها الجزئية، التي يشوبها الغرض في كثير من الأحيان، وتحصل على جوهرها الصادق. وأحسب أن هذا الكتاب قادرٌ على أن يثير في ذهنك أضعاف ما يحتويه.. وأنت الرابح إذن، ولو وجدت نفسك مع كاتبه على طرفي نقيض.

شكري محمد عياد



تصدير

يرجع ابتداء هذه المقالة إلى أربع سنوات أو خمس مضت. فقد نُشر تخطيط تمهيدي لها، تحت هذا العنوان نفسه، في ثلاثة أعداد متوالية من مجلة The New English Weekly. وبني على هذا التخطيط بحث بعنوان «القوى الثقافية في الجماعة الإنسانية» ظهر في كتاب «مستقبل العالم المسيحي» الذي قام بإعداده موريس ب. ريكت (ونشرته مؤسسة فابر سنة 1945). والفصل الأول من الكتاب الذي أقدمه الآن يقوم على صورة منقّحة من هذا البحَث. أما الفصل الثاني فهو تنقيح لبحث نشر في مجلة The New English Weekly في أكتوبر 1945.

وقد ألحقت بالكتاب النص الإنجليزي لثلاثة أحاديث إذاعية أُجريت في ألمانيا، وظهرت تحت عنوان: Die Einheitder Eur-paeischen Kultur (وحدة الثقافة الأوربية)، وقد نُشر في برلين (كارل هابل، 1946).

وأنا مَدين في هذه الدراسة كلها بوجه خاص لكتابات القس ف. أ ديمانت والمستر كرستوفر دوسن والأستاذ الراحل كارل مانهايم. وإني لأجد الاعتراف بهذا الدَّين على سبيل الإجمال أوجب، لأني لم أشر



في نص كتابي إلى الكاتبين الأولين، ولأن دَيني للثالث أعظم كثيرًا مما يبدو من المناسبة الوحيدة التي ناقشت فيها نظريته.

وقد انتفعت كذلك بقراءة مقال للمستر دوايت ماكدونلد في مجلة Politics (التي تصدر في نيويورك) عدد فبراير 1944. وعنوانها «نظرية للثقافة الشعبية»، ونقد بدون توقيع لهذه المقالة في المجلة نفسها، عدد نوفمبر 1946. ويبدو لي أن نظرية المستر ماكدونلد هي خير «بديل» رأيته لنظريتي، إذا جاز لي الخيار.

ت. س. إ

يناير سنة 1948



مقدمة

«أعتقد أن دراساتنا يجب أن تكون خالية من الغرض إلى أبعد حد. إنها تحتاج إلى أن تجرى بتجرّد مثل الرياضة»

أكتون[1]

ليس غرضي من كتابة الفصول التالية أن أقدم مخططًا لفلسفة اجتماعية أو سياسية، كما قد يتبادر إلى الذهن من نظرة سريعة إلى الفهرست، ولا أريد لهذا الكتاب أن يكون مجرد ذريعة لعرض ملاحظاتي حول موضوعات شتى. إنما قصدت أن أساعد في تعريف كلمة، وهذه الكلمة هي «الثقافة».

وكما أن المبدأ إنما يحتاج إلى التحديد بعد ظهور هرطقة ما، فكذلك الكلمة لا تحتاج إلى هذا النوع من العناية إلّا حين يُساء استعمالها. وقد لاحظت بقلق متزايد تاريخ هذه الكلمة: «الثقافة»، خلال السنوات الست أو السبع الماضية. ولعلنا نجد من الأمور الطبيعية ذات الدلالة

(1) مؤرخ بريطاني مشهور. وضع أساس Cambridge Modern History الذي ظهر منه مجلد واحد قبل وفاته (المترجم).



أن يكون لهذه الكلمة مكان هام في لغة الصحافة أثناء عهد من التخريب الذي لا نظير له. ولا تنس أن ثمة كلمة أخرى تضاعف دورها، وهذه الكلمة الثانية هي «المدنيّة». ولم أحاول في هذه المقالة أن أضع الحدود بين مَعنيَي هاتين الكلمتين، فقد انتهيت إلى نتيجة، وهي أن أي محاولة كهذه لا يمكن أن تنتج إلا تمييزًا صناعيًا خاصًا بهذا الكتاب، يجد القارئ صعوبة في تذكره، ويشعر بالراحة في التخلي عنه عندما يطوي الكتاب. والحق أننا قد نستعمل إحدى الكلمتين استعمالًا غير قليل في سياق تغني فيه الكلمة الأخرى سواء بسواء، كما أن هناك مواطن أخرى تليق بها إحدى الكلمتين دون الأخرى، ولا أظن أن هذا يستوجب ارتباكًا، وفي مناقشتنا هذه قدر كاف من العقبات التي لا يمكن تجنبها، يغنينا عن إضافة عقبات غير ضرورية.

في أغسطس سنة 1945 نشر نص مشروع قانون أساسي لمنظمة سُميِّت «منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة»[1] وقد حددت الفقرة الأولى غرض هذه المنظمة كما يلي:

1 ـ أن تنمِّي وترعى الفهم المتبادل والتقدير المتبادل لحياة شعوب العالم وثقافتها، وفنونها، ودراساتها الإنسانية وعلومها، باعتبار ذلك أساسًا للتنظيم الدولي الفعال، والسلام العالمي.

2 ـ أن تتعاون في إمداد جميع الشعوب بحصيلة العالم من المعرفة والثقافة من أجل خدمة الحاجات البشرية المشتركة؛ وفي ضمان إسهامها في الاستقرار الاقتصادي، والأمن السياسي، ورغد العيش بوجه عام، لشعوب العالم.

---

(1) هي الهيئة التي اشتهرت باسم «اليونسكو». (المترجم).



وليس يعنيني الآن أن استخلص معنى من هذه الجمل، إنما أستشهد بها لأوجّه الاهتمام إلى كلمة «الثقافة»، ولأنبّه إلى أنه قبل العمل على تنفيذ هذه القرارات ينبغي أن نحاول معرفة ما تدل عليه هذه الكلمة الواحدة. وليس هذا إلّا مثلًا واحدًا من أمثلة كثيرة يمكن إيرادها لاستعمالِ كلمةٍ لا يشغَلُ أحدٌ نفسه ببحثها. إن هذه الكلمة تستخدم عادة بأحد طريقين: إما بنوع من المجاز، عندما يعني القائل عنصرًا من عناصر الثقافة أو مظهرًا من مظاهرها، «كالفن» مثلًا؛ وإما على أنها نوع من مثيرات الانفعال ـ أو مخدرّاته ـ كما في الفقرة السابقة[1].

---

(1) يمكننا أن نقدم أمثلة لا تحصى على استعمال كلمة «الثقافة» من أناس لم يفكروا بعمق ـ كما يبدو لي ـ في معنى الكلمة قبل استعمالها. ولعل مثلا واحدًا آخر يكفي، وهو من «ملحق التايمز التربوي»، عدد 3 نوفمبر 1945 «ص 522»: «لماذا يجب أن ندخل في خطتنا للتعاون الدولي أجهزة تعنى بالتربية والثقافة؟» كان هذا هو السؤال الذي وجهه رئيس الوزراء عندما ناب عن جلالة الملك في تقديم تحيات جلالته إلى مندوبي 40 دولة تقريبًا، وهم الذين شهدوا مؤتمر الأمم المتحدة في لندن، بعد ظهر يوم الخميس، لتأسيس منظمة للتربية والثقافة... وقد ختم المستر أتلي خطابه مؤكدًا أننا إذا أردنا أن نعرف جيراننا فيجب أن نفهم ثقافتهم من خلال كتبهم وصحفهم وإذاعتهم وأفلامهم. وقد أعلنت وزيرة التربية ما يلي: «ها نحن مجتمعون معًا: عمالا في حقل التربية، والبحث العلمي، وشتى حقول الثقافة. إننا نمثل أولئك الذين يكتشفون، أولئك الذين يكتبون، أولئك الذين يعبّرون عن إلهامهم في موسيقى أو فن....وعندنا الثقافة أخيرًا. قد يحتج البعض بأن الفنان والموسيقي والكاتب وكل من يشتغلون بالخلق في الإنسانيات والفنون لا يمكن أن ينظّموا لا تنظيما قوميًا ولا تنظيمًا دوليا. فالفنان، كما يقال، يعمل ليرضي نفسه. ربما كان من الممكن الاحتجاج بهذا قبل الحرب. ولكن من يتذكرون منا الصراع في الشرق الأقصى وفي أوربا في الأيام التي سبقت الحرب يعلمون كم كان الصراع ضد الفاشية متوقفا على تصميم الكتاب والفنانين أن يحافظوا على صلاتهم الدولية حتى يستطيعوا أن يعبروا أسوار الحدود التي راحت تعلو بسرعة».
ومن العدل أن نعقِّب على ذلك بأنه لا خيار بين ألوان السياسيين حين يكون الأمر



وقد حاولت في الفصل الأول من كتابي أن أميِّز بين الاستعمالات الثلاثة الرئيسية للكلمة وأبيّنَ ما بينها من صلات، وأوضِّح أننا حين نستعمل الاصطلاح على أحد هذه الطرق، فيجب أن نفعل ذلك ونحن على وعي بالطريقين الآخرين. وحاولت بعد ذلك أن أكشف عن الصلة الجوهرية بين الثقافة والدين، وأوضح ما في كلمة «العلاقة» من نقص حين تستعمل للدلالة على هذه العلاقة بالذات. وأول دعوى هامة أقيمها، هي أنه لم تظهر ثقافة ولا نمت إلّا بجانب دين: ومن هنا تبدو الثقافة نتيجة من نتائج الدين، أو الدين نتيجة من نتائج الثقافة، طبقًا لوجهة نظر الناظر.

وفي الفصول التالية، أناقش أمورًا ثلاثة أراها شروطًا ضرورية

أمر حديث لغو عن الثقافة. فلو كانت انتخابات 1945 قد جاءت بالحزب الآخر إلى الحكم لسمعنا في هذه المناسبات نفسها أقوالاً لا تختلف كثيرًا عن الأقوال السابقة. فالاشتغال بالسياسة لا يتفق مع العناية الصارمة بالمعاني الدقيقة في جميع الأحوال. ولذلك يحسن بالقارئ ألا يسخر من المستر أتلي أو من المأسوف عليها المس ولكنسون.

في ملحق مفيد لنشرة Christian News Letter الصادرة في 24 يولية سنة 1946، نشرت المس مارجوري ريفز فقرة عظيمة الإيحاء عن «ثقافة الصناعة». ولو وسعت معناها بعض الشيء لكان ما تقوله متفقا مع طريقتي في استعمال كلمة «الثقافة». فهي تقول عن الثقافة الصناعية، التي تعتقد بحق أنها يجب أن تقدم للعامل الشاب: «أنها تتضمن جغرافية الخامات والأسواق النهائية لتلك الصناعة، وتطوّرها التاريخي، ومخترعاتها وأساسها العلمي، واقتصادياتها وما إلى ذلك». حقًا أنها تتضمن هذا كله، ولكن إذا كان لصناعة ما أن تستحوذ على اهتمام من العامل يتجاوز اهتمام عقله الواعي وحده، فينبغي أن يكون لها أيضًا طريقة في الحياة خاصة بأهلها، لها أشكالها الخاصة من الاحتفالات والموضوعات. على أنني أشير إلى هذه اللمحة الهامة عن ثقافة الصناعة للدلالة على شعوري بأن هناك وجوه أخرى للثقافة غير تلك التي عالجتها في هذا الكتاب.



للثقافة. وأولها: البناء العضوي (ولا أعني بذلك الوصف كونه منظمًا فحسب، بل كونه ناميًا أيضًا) ليساعد على الانتقال الوراثي للثقافة داخل ثقافة معينة، وهذا يتطلب استمرار الطبقات الاجتماعية. والشرط الثاني هو: ضرورة أن تكون الثقافة قابلة للتحليل، من الوجهة الجغرافية، إلى ثقافات محلية، وذلك يثير مشكلة «الإقليمية». والشرط الثالث هو التوازن: بين الوحدة والتنوع في الدين ـ أي عمومية المبدأ مع خصوصية الطقوس والعبادات. ويجب ألّا يغرب عن ذهن القارئ أني لا أدعي استيفاء جميع الشروط الضرورية لوجود ثقافة مزدهرة، وإنما أبحث شروطًا ثلاثة استرعت انتباهي. كذلك يجب أن يتذكر أن ما أقدمه ليس مجموعة من التوجيهات لاصطناع ثقافة، فأنني لا أقول إننا إذا شرعنا في تحقيق هذه الشروط وأي شروط أخرى معها كان لنا أن نتوقع مطمئنين تحسنًا في مدنيتنا، بل وكل ما أقوله هو أن غاية ما تؤدي إليه ملاحظاتي أنك لن تجد، على الأرجح، مدنية راقية حيث تنعدم هذه الشروط.

وفي الفصلين الأخيرين من الكتاب محاولة لتخليص الثقافة من السياسة والتربية.

وأحسب أنَّ بعض القراء سيستخلصون من هذه المناقشة نتائج سياسية. وأقرب من ذلك احتمالًا أن عقولًا معينة ستقرأ في ما كتبته تأييدًا أو نقضًا لمعتقداتهم وميولهم السياسية الخاصة. وليس الكاتب نفسه مجردًا من معتقدات وميول سياسية، ولكن فرضها ليس من باله في هذا المقام، وإنما الذي أحاول أن أقوله هو هذا: هاكم ما أراه شروطًا جوهرية لنمو الثقافة وبقائها. فإذا كانت تتعارض مع أي إيمان حار لدى القارئ ـ إذا وجد أن من المستَنْكَر مثلًا أن تتعارض الثقافة مع



المساواة، وإذا بدا له من المستفظع أن يكون لأحدٍ «امتيازات بحكم مولده» ـ فلست أسأله أن يغير إيمانه، وإنما أسأله أن يكف عن التظاهر باحترام الثقافة. إذا قال القارئ: (إن الأوضاع التي أرغب في تحقيقها هي أوضاع «خيِّرة» (أو «عادلة»[1] أو «حتمية»)، وإن كان لابد أن يؤدي هذا إلى مزيدٍ من انحدار الثقافة، فيجب أن نقبل ذلك الانحدار) ـ فليس لي عليه من سبيل، بل إنني قد أجد نفسي في بعض الظروف مضطرًا إلى تأييده. ولو غلبت مثل هذه الموجة من الأمانة لكانت نتيجتها أن تبطل إساءة استعمال كلمة «الثقافة»، وأن يبطل ظهور هذه الكلمة في غير مواطنها، وإنقاذ هذه الكلمة هو غاية أمانيَّ.

أما ما تجري به العادة الآن، فهو أن كل من يدعو إلى تغيير اجتماعي، أو إلى تبديل في نظامنا السياسي، أو إلى توسيع للتعليم العام، أو إلى تنمية للخدمة الاجتماعية، يزعم واثقا أن ذلك سيؤدي إلى تحسُّنٍ وزيادة في الثقافة. وربما وضعت الثقافة أو المدنيّة في المقدمة، فيقالَ لنا إن ما نحتاج إليه، ويجب أن نحصل عليه وسنحصل عليه، إنما «مدنيّة جديدة». وقد قرأت ندوة «للصنداي تايمز» سنة 1944 (عدد

---

(1) يجب أن أضيف، بين قوسين، احتجاجًا على إساءة استعمال التعبير الشائع «العدالة الاجتماعية». فقد تنتقل من معنى «العدالة في العلاقات بين الجماعات والطبقات» لتعني افتراضًا بعينه عما ينبغي أن تكون عليه هذه العلاقات، وقد يحدث أن نؤيد طريقة معينة في العمل لأنها تمثل هدف «العدالة الاجتماعية»، مع أن هذه الطريقة نفسها قد لا تكون عادلة إذا نظرنا إليها من وجهة نظر «العدالة». إنَّ تعبير «العدالة الاجتماعية» يستهدف لخطر فقدان مضمونه العقلي، وتحميله بحمل انفعالي قوي في مكان هذا المضمون. وأظنني قد استعملت هذا التعبير أنا نفسي، ولكنه يجب ألّا يستعمل أبدًا إلا إذا كان من يستعمله مستعدًا لأن يحدد بوضوح معنى العدالة الاجتماعية في رأيه، ولماذا يراها عدلا؟



31 نوفمبر) يؤكد فيها الأستاذ هارولد لصكي، أو الصحفي الذي كتب العناوين لحديثه، أننا خضنا الحرب الأخيرة من أجل «مدنيّة جديدة». وهذا ـ على الأقل ـ هو ما قرره المستر لصكي بنفسه:

«إذا كان من المتفق عليه أن أولئك الذين يسعون إلى إعادة بناء ما يحب المستر تشرشل أن يسميه «بريطانيا التقليديّة» لا أمل لهم في تحقيق هذه الغاية، فبناء على ذلك يجب أن توجد بريطانيا جديدة في مدنيّة جديدة».

وقد نغمغم «أننا لا نسلِّم بهذا الاتفاق» ولكن ذلك خارج عن موضوعي. فالمستر لصكي على قدر من الصواب، وهذا القدر هو أننا إذا فقدنا شيئًا ما فقدانا نهائيًا لا يمكن تعويضه. فيجب أن نعمل على الاستغناء عنه. ولكنني أحسب أنه عنى أكثر من هذا.

إنَّ المستر لصكي مقتنع، أو كان مقتنعًا، بأن التغيرات السياسية والاجتماعية المعنية التي يرغب في إحداثها، والتي يعتقد أنها نافعة للمجتمع، سوف تنتج مدنية جديدة، نظرًا لكونها تغيرات جذرية عميقة. وهذا أمر جد معقول. ولكنَّ الذي لا يحق لنا أن نستنتجه بالنسبة إلى تغيرات لصكي، أو إلى أي تغيرات أخرى في البناء الاجتماعي ينادي بها أي إنسان، هو أن «المدنيّة الجديدة» نفسها شيء مرغوب فيه. فنحن ـ من جهة ـ لا يسعنا أن نعرف شيئًا عما ستكون عليه هذه المدنية الجديدة، إذ ثمة أسباب كثيرة أخرى تعمل في تكوينها، غير تلك الأسباب التي نعلمها، والنتائج التي تترتب على هذه الأسباب وتلك، حين يعمل بعضها مع بعض، كثيرة أيضًا، بحيث لا يمكننا أن نتخيل كيف يكون شعورنا حين نعيش في تلك المدنيّة الجديدة. ومن



جهة أخرى سيكون الناس الذين يعيشون في تلك المدنيّة الجديدة مختلفين عنا بحكم انتمائهم إلى تلك المدنية، وكذلك سيكونون مختلفين عن المستر لصكي. فكل تغيير نحدثه يهيئ لقيام مدنية جديدة نجهل طبيعتها، ونشقى بها كلنا على الأرجح. والواقع هو أن ثمة مدنية جديدة تظهر في الوجود دائمًا أبدًا، ولا شك أنَّ مدنيّة اليوم حَرِيّة أن تبدو جديدة جدًا لأي رجل متمدن في القرن الثامن عشر، ولا أستطيع أن أتخيل أشد دعاة الإصلاح حماسة أو تطرفًا في ذلك العصر قرير العين بمدنية اليوم لو رآها. فكل ما يمكن أن يوجهنا الاهتمام بالمدنيّة إلى أنَّ نعمله هو تحسين المدنية كما نعرفها، لأننا لا نستطيع أن نتخيل مَدَنية أخرى. على أنه قد وجد دائمًا أناسٌ يؤمنون بتغيرات معينة على أنها خير في ذاتها، دون أن يشغلوا أنفسهم بمستقبل المدنية، ودون أن يجدوا من الضروري تزيين ما يبتدعونه بزخرف وعودٍ لا معنى لها.

إنَّ هناك مدنية جديدة تُصنع دائمًا. والأحوال التي نستمتع بها اليوم تبيِّن ما يحدث لآمال كل عصر في أحوال أفضل. على أن أهم سؤال يمكننا أن نسأله هو: هل ثمة مقياس ثابت يمكننا به أن نوازن بين مدنيّة وأخرى، ويمكننا به أن نتلمس شيئًا عن ترقّي مدنيتنا أو انحدارها؟ وعلينا أن نقرَّ حين نوازن بين مدنية وأخرى، وحين نوازن بين الأطوار المختلفة في مدنيتنا، أنه ليس ثمة مجتمع واحد ولا عصر واحد من مجتمع يحقق كل قيم المدنية. فليست كل هذه القيم يمكن أن يتفق بعضها مع بعض، ولا يقل عن ذلك يقينا أننا حين نحقق بعض تلك القيم نفقد تقديرنا لبعضها الآخر. بيد أننا نستطيع أن نميز بين ثقافات عليا وثقافات دنيا، ونستطيع أن نميز بين التقدم والنكسة. ونستطيع أن



نقرر بشيء من الاطمئنان أن عهدنا عهد انحدار، وأن مستويات الثقافة أدنى مما كانت عليه منذ خمسين سنة، وأن دلائل هذا الانحدار ظاهرة في كل ناحية من نواحي النشاط الإنساني[1]. ولست أرى سببًا يمنع من تبالغ انحلال الثقافة، ولا من توقّع عهد على شيء من الطول يمكن أن يقال عنه إنه بغير ثقافة ما. ثم يكون على الثقافة أن تنبت من الأرض ثانية، وعندما أقول إنها يجب أن تنبت ثانية من الأرض فلست أعني أنها ستظهر إلى الوجود بفضل أي نشاط من قبل مهرِّجين سياسيين. والسؤال الذي تضعه هذه المقالة هو: هل هناك شروط ثابتة إذا تخلّفت فليس لنا أن نتوقع قيام ثقافة راقية؟

وإذا نجحنا، ولو بعض النجاح، في الإجابة عن هذا السؤال فيجب أن نحترس من وهم محاولة إحداث هذه الشروط من أجل ترقية ثقافتنا. فإن كان ثمة نتائج ثابتة نخرج بها من هذه الدراسة فمن المحقق أنَّ إحدى هذه النتائج هي: أن الثقافة هي الشيء الوحيد الذي لا يمكننا السعي إليه عن عمد. فهي نتاج مناشط شتى على قدر من الانسجام، يُزاوَل كل نشاط منها كغاية في نفسه: يجب أن يعكف الرسام على قماشه، والشاعر على آلته الكاتبة، وموظف الدولة على إيجاد حلٍ عادلٍ لمشكلة مما ترد إلى مكتبه، وكل واحد من هؤلاء يعمل بحسب الموقف الذي يجد نفسه فيه. وحتى لو بدت هذه الشروط التي أتحدث عنها للقارئ مصوِّرة لأهداف اجتماعية طيبة، فيجب ألّا يقفز إلى نتيجة أن هذه الأهداف يمكن تحقيقها بالتنظيم المقصود وحده. فتقسيم

---

(1) لتجد ما يؤكد هذا القول من وجهة نظر مختلفة أشد الاختلاف عن وجهة النظر التي اتبعت في كتابة هذه المقالة انظر: Victor Gollancz, Our Threatened Values (1946)



المجتمع تقسيمًا طبقيًا هو أمر صناعي وغير محتمل إذا رسمته سلطة مطلقة، واللامركزية تحت توجيه مركزي تناقض، والوحدة الدينية لا يمكن أن تُفرض على أمل أن تُنْشِئ وحدة من الإيمان، والتنوع الديني الذي يُطلب لذاته سخف. والنقطة التي يمكننا أن نصل إليها هي الاعتراف بأن هذه الشروط للثقافة «طبيعية» للكائنات البشرية، وأننا إذا لم نستطع أن نفعل شيئًا لتشجعيها فإننا نستطيع محاربة الأخطاء الفكرية والأهواء النفسية التي تقف في سبيلها، ثم علينا بعد ذلك أن نلتمس رقيَّ المجتمع كما نعمل على رقيّنا أفرادًا، أي بجزئيات صغيرة نسبيًا. فإننا لا نستطيع أن نقول: «سأجعل من نفسي شخصًا آخر»، بل كل ما نستطيع أن نقوله هو: «سأترك هذه العادة السيئة، وأحاول أن أعتاد هذه الحسنة». وكذلك لا يمكننا أن نقول عن المجتمع إلّا «أننا سنحاول ترقيته في هذه الناحية أو تلك، حيث يبدو الإفراط أو التفريط ظاهرين، ويجب في الوقت نفسه أن نوسِّع أفق نظرنا بحيث نتجنب إفساد شيء حين نحاول إصلاح شيء غيره». بل إن هذا القول يعبر عن طموح أكبر مما يمكننا تحقيقه. فإن اختلاف ثقافة عصر ما عن العصر السابق له يرجع بهذا القدر نفسه، أو بأكثر منه، إلى ما نعمله تفاريق دون أن نفهم النتائج وأن نتنبأ بها.



الفصل الأول

المعاني الثلاثة لكلمة «الثقافة»




مكتبة
الفكر الجديد

تختلف ارتباطات كلمة «الثقافة» بحسب ما نعنيه من نمو فرد، أو نمو فئة أو طبقة، أو نمو مجتمع بأسره. وجزء من دعواي أن ثقافة الفرد تتوقف على ثقافة فئة أو طبقة، وأن ثقافة الفئة أو الطبقة تتوقف على ثقافة المجتمع كله، الذي تنتمي إليه تلك الفئة أو الطبقة. وبناء على ذلك فإن ثقافة المجتمع هي الأساسية، ومعنى كلمة «الثقافة» بالنسبة إلى المجتمع كله هو المعنى الذي يجب بحثه أولًا. وحين تستعمل كلمة «الثقافة»[1] للدلالة على التصرف في كائنات حية دنيا ـ كما هي الحال في عمل البكتريولوجي أو الزراعي ـ فإن المعنى يكون واضحًا إلى درجة كافية، لأننا نجد اتفاقًا تامًا في الرأي بالنسبة إلى الغايات التي يراد الوصول إليها، ويمكننا أن نتفق إذا وصلنا إليها أو لم نصل. أما حين تُستعمل لترقية العقل البشري والروح البشرية، فإن احتمال اتفاقنا على ما هي الثقافة يكون أقل. وتاريخ الكلمة نفسها، باعتبارها

---

(1) أي في اللغة الإنجليزية، حيث نجد أن معنى «الثقافة» في الكلمة Culture معنى مجازي انتقلت إليه الكلمة من المعنى الحسّي الأصلي وهو معنى الزراعة أو التربية (المادية). ولهذا تدخل كلمة Culture في تركيب كلمة الزراعة في الإنجليزية، كما تستعمل لما يقوم به البكتريولوجي من «زرع» الميكروبات ونحوها. ونظير ذلك أن كلمة «الثقافة» في العربية مجاز مأخوذ من تثقيف الرمح أي تسويته. (المترجم).



دالة على شيء يقصد إليه قصدًا واعيًا في أمور البشر، ليس بالتاريخ الطويل. وكلمة «الثقافة» بمعنى شيء يتوصل إليه بالجهد المقصود، تكون أقرب إلى الفهم حين نتكلم عن تثقف الفرد، الذي ننظر إلى ثقافته منسوبة إلى أساس من ثقافة الفئة والمجتمع. وخير ما يمكن أن يبين الفرق بين الاستعمالات الثلاثة للكلمة أن نسأل إلى أي حد يكون وجود هدف واع هو تحصيل الثقافة شيئًا له معنى بالنسبة إلى الفرد، والفئة، والمجتمع باعتباره كُلًّا. ويمكن تجنب كثير من الاضطراب إذا امتنعنا عن أن نضع أمام الفئة ما لا يمكن أن يكون إلّا هدفا للفرد، وأمام المجتمع باعتباره كلّا ما لا يمكن أن يكون إلّا هدفا لفئة.

وقد ازدهر المعنى العام أو المعنى الأنثروبولوجي لكلمة «الثقافة» ـ كما استخدمه أ. ب. تايلور مثلًا في عنوان كتابه «الثقافة البدائية»[1] ـ بمعزل عن المعنيين الآخرين، ولكننا إذا كنا ننظر في مجتمعات بلغت درجة عالية من النمو، ولا سيما مجتمعنا المعاصر، فيجب أن ننظر في العلاقة بين المعاني الثلاثة. وعند هذه النقطة تدخل الأنثروبولوجيا في علم الاجتماع. وقد جرت عادة رجال الأدب والأخلاق أن يتحدثوا عن الثقافة بالمعنيين الأولين، ولا سيما المعنى الأول، دون أن يصلوا بينهما وبين المعنى الثالث. وأول مثل يحضرنا لهذا الاختيار هو ما فعله ماتيو أرنولد في كتابه «الثقافة والفوضى». فأرنولد معني أولا بالفرد و«الكمال» الذي ينبغي أن يسعى إليه. صحيح أنه في تقسيمه المشهور

(1) المصطلح العربي الذي يستعمل عادة في هذا المقام ـ مقام التحدث عن المدلول الاجتماعي أو العام للثقافة ـ هو مصطلح «الحضارة». وهو خاص بهذا المعنى وحده، دون المعنيين الآخرين اللذين يتحدث عنهما إليوت. (المترجم).



«البرابرة والسوقة والعامة»[1] يعني بنقد الطبقات، ولكن نقده مقصور على إدانة تلك الطبقات لنقائصها، فهو لا يتقدم إلى البحث عما ينبغي أن تكون عليه الوظيفة الصحيحة لكل طبقة، أو «كمال» كل طبقة. والنتيجة إذن هي حَثّ الفرد الذي يريد أن يصل إلى ذلك النوع الخاص من الكمال الذي يسميه أرنولد «الثقافة» ـ حَثّ مثل هذا الفرد على أن يعلو على نقائص كل طبقة، بدلًا من أن يحقق أقصى ما يمكن تحقيقه من مثلها العليا.

وشعور القارئ الحديث بنحول ما تؤديه كلمة «الثقافة» عند أرنولد راجع ـ في قسم منه ـ إلى خلوِّ الصورة عنده من الأساس الاجتماعي. ولكنه راجع أيضًا ـ على ما أظن ـ إلى أنه قد فاته وجه آخر من وجوه استعمالنا لكلمة «الثقافة»، يضاف إلى الوجوه الثلاثة التي سبقت الإشارة إليها. فهناك أنواع شتى من الاكتساب يمكن أن نعنيها في المناسبات المختلفة. قد نفكر في تهذيب السلوك ـ أو «الذوق» و«الأدب»، وفي هذه الحالة نفكر أولًا في طبقة اجتماعية، وفي الفرد الممتاز على أنه ممثل لخير ما في هذه الطبقة. وقد نفكر في «العلم» والمعرفة الوثيقة بذخائر حكمة الماضي، وفي هذه الحالة يكون ذو الثقافة عندنا هو العالم. وقد نفكر في «الفلسفة» بأعمِّ معانيها ـ أي الاهتمام بالأفكار المجردة، مع شيء من القدرة على معالجتها ـ وفي هذه الحالة قد نعني من يسمى «بالمثقف» (مع ملاحظة أن هذه الكلمة تستخدم الآن استخدامًا مطاطًا جدًا، بحيث تشمل أشخاصًا كثيرين لا

---

(1) عند أرنولد الارستقراطية والطبقة المتوسطة والطبقة العاملة، في حال نقصها. و«السوقة» مستعملة هنا بمعناها الشائع، أي «أهل الأسواق». (المترجم).



يتميزون بثقافة العمل). وقد نفكِّر في «الفنون»، وفي هذه الحالة نعني الفنان والهاوي. ولكننا قلما نعني هذه الأشياء كلها مجتمعة. فنحن لا نجد مثلًا أن لفهم الموسيقى أو الرسم مكانًا ظاهرًا في وصف أرنولد للرجل المثقف، ومع ذلك فلا أحد ينكر أن لاكتسابهما دورًا في الثقافة.

وإذا نظرنا إلى مناشط الثقافة المختلفة التي أوردناها في الفقرة السابقة فيجب أن نستنتج أن الكمال في أي واحدة منها من دون الأخريات لا يمكن أن يسبغ الثقافة على أحد. فنحن نعلم أن السلوك المهذب بدون تعليم أو فكر أو حساسية للفنون يجنح بالمرء إلى آلية مجردة، وأن العلم بدون سلوك مهذب أو حساسية إنما هو حذلقة، وأن القدرة الفكرية مجردة من الصفات الأكثر إنسانية لا تستحق الإعجاب إلّا كما يستحقه ذكاء طفل معجزة في لعب الشطرنج، وأن الفنون بدون إطار فكري زيف وخواء. وإذا كنا لا نجد الثقافة في أي واحدة من هذه الكمالات بمفردها، فإننا كذلك يجب ألّا نتوقع في أي فرد واحد أن يكون كاملًا في جميعها، وإذن نستنتج أن الفرد الكامل الثقافة هو محض خيال، ونبحث عن الثقافة لا في فرد أو جماعة من الأفراد بل في نطاق أوسع وأوسع، وتنتهي أخيرًا بأن نجدها في هيئة المجتمع ككل. وهذه فكرة جد ظاهرة في ما يبدو لي، ولكنها كثيرًا ما تغيب عن البال، فالناس يسارعون دائمًا إلى اعتبار أنفسهم أهل ثقافة على أساس إتقانهم لشيء واحد، في حين أنهم لا تعوزهم نواح أخرى فحسب، بل لا يشعرون بهذه النواحي التي تعوزهم. فأي فنانٍ من أي نوع كان لا يلزم من هذا السبب وحده أن يكون ذا ثقافة، ولو كان فنانًا عظيمًا: فالفنانون كثيرًا ما يكونون غير حساسين لفنون أخرى غير تلك التي يمارسونها، كما أنهم يكونون في بعض الأحيان سيئي السلوك أو فقراء



في المواهب الفكرية. ليس الشخص الذي يضيف إلى الثقافة دائمًا «شخصًا مثقفًا»، مهما تكن قيمة ما يضيف.

ولا ينتج من ذلك أن الكلام عن ثقافة فرد أو فئة أو طبقة هو كلام لا معنى له. إنما نريد أن ثقافة الفرد لا يمكن أن تفصل عن ثقافة الفئة، وأن ثقافة الفئة لا يمكن أن تجرَّد من ثقافة المجتمع كله، وأنَّ فكرتنا عن «الكمال» يجب أن تراعي المعاني الثلاثة للثقافة في وقت واحد. وكذلك لا ينتج مما سبق أن الجماعات المعنية بكل من المناشط الثقافية في مجتمع ما، مهما تكن درجة ثقافته، ستكون متمايزة ومنفصلًا بعضها عن بعض، بل على العكس: لا يمكن أن يتحقق التماسك الضروري للثقافة إلّا بالتداخل والمجاراة في الاهتمامات، وبالمشاركة والتقدير المتبادل. فإنِ الدين لا يحتاج إلى هيئة من رجال الدين فحسب، يعرفون ما يعملون، بل إلى هيئة من العابدين يعرفون ماذا يعمل.

ومن الواضح أن مناشط الثقافة المختلفة تتشابك تشابكًا لا انفصام له في الجماعات الأقرب إلى البدائية. فالدياك[1] الذي يمضي معظم فصول العام في قطع قاربه ونحته وتلوينه على النمط المطلوب للشعائر السنوية في قطع رؤوس الأعداء، يقوم بعدة مناشط ثقافية في وقت واحد ـ تشمل الفن والدين كما تشمل الحرب البرمائية. وكلما ازدادت المدنية تعقيدًا ظهر فيها مزيد من التخصص المهني. فالمستر جون لايارد يقول عن جزر الهبريد الجديدة التي تعيش في العصر الحجري: إنَّ بعض هذه الجزر يتخصص في فنون وصناعات معينة، فتتبادل بضائعها وتعرض ما وصلت إليه من إتقان، وتنال

---

(1) الرجل من سكان بورنيو الأصليين. (المترجم).



الرضى المتبادل من أعضاء الأرخبيل. على أنه إذا كان أفراد القبيلة أو المجموعة من الجزر أو القرى ربما اتخذوا وظائف منفصلة ـ وأخصها وظيفتا الملك والطبيب الساحر ـ فإن الدين والعلم والسياسة والفن لا تتطور، مجردة، بمعزل بعضها عن بعض إلّا بعد ذلك بمراحل. وكما أنَّ وظائف الأفراد تصبح وراثية، والوظيفة الوراثية تجمد في تميز طبقي أو طائفي، والتميز الطائفي يؤدي إلى صراع ـ فكذلك الدين والسياسة والعلم والفن تصل إلى نقطة يكون عندها صراعٌ واعٍ بينها من أجل الاستقلال أو السيادة. ويكون هذا الاحتكاك في بعضِ المراحل وفي بعض المواقف حافلًا بالخلق، ولا حاجة بنا في هذا المقام إلى أن نبحث إلى أي حد يتسبب عن ازدياد الوعي وإلى أي حد يسببه. وقد يصبح التوتر داخل المجتمع توترا داخل عقل الفرد الأكثر وعيًا كذلك. ففي «أنتيجونا»[1] يمثل اصطدام الواجبات ـ وهو ليس مجرد اصطدام بين التقوى والطاعة المدنية، أو بين الدين والسياسة، بل بين قوانين متعارضة فيما لا يزال مركبًا دينيًا أخلاقيًا ـ يمثل هذا الاصطدام مرحلة شديدة التقدم من المدنية. لأن الصراع يجب أن يكون ذا معنى في تجربة المشاهدين قبل أن يجعله المؤلف المسرحي منطوقًا، وقبل أن يلقى من الجمهور الاستجابة التي يحتاج إليها فن المؤلف المسرحي.

ومع تقدم المجتمع نحو التعقيد والتمييز الوظيفيين يمكننا أن نتوقع ظهور مستوياتٍ ثقافية شتى: أو باختصار تظهر ثقافة الطبقة أو الفئة. ولا أظن أن ثمةَ محلًا للجدل في أنَّ هذه المستويات المختلفة يتحتم

---

(1) مسرحية «أنتيجونا» للشاعر اليوناني سوفوكليس، حيث يدور الصراع حول تصميم أنتيجونا ابنة أوديب على دفن أخيها بولينيكس متحدية في ذلك سلطة كريون حاكم المدينة الذي أمر بترك جثة بولينيكس في العراء لأنه مات خائنًا لوطنه. (المترجم).



وجودها في أي مجتمع مستقبل، كما هو الحال في أي مجتمع ماض. ولا أظن أن أشد دعاة المساواة الاجتماعية تحمسًا يجادلون في هذا، وإنما يدور اختلاف الرأي حول ضرورة انتقال ثقافة الفئة بواسطة الميراث ـ أي تكاثر كل مستوى ثقافي ـ أو إمكان الأمل في إيجاد نظام ما للاختيار، بحيث يصل كل فرد بنشاطه إلى احتلال مكانه في أعلى مستوى ثقافي تؤهله له استعداداته الفطرية. والذي يهمنا في هذه النقطة هو أن ظهور فئات أكثر ثقافة لا يمر عديم الأثر على سائر المجتمع. فإن ظهور هذه الفئات هو نفسه جزء من عملية يتغير فيها المجتمع كله. ومن المحقق ـ وهذا الأمر يتضح على الأخص عندما ننظر إلى الفنون ـ أنه مع ظهور قيم جديدة، وازدياد مظاهر العناية في التفكير والحساسية والتعبير، تختفي بعض القيم القديمة. ولا معنى لذلك إلا أنك لن تجد جميع مراحل التقدم مجتمعة، وأن مدنيّة ما لا يمكن أن تنتج في وقت واحد شعرًا شعبيًا عظيمًا في أحد المستويات الثقافية و«الفردوس المفقود» في مستوى آخر. والحق أن الشيء الوحيد الذي نثق من الزمن بإحداثه أبدًا هو الخسارة، أما الكسب أو التعويض فإنه يوشك أن يكون متصوَّرًا دائمًا، إلّا أنه غير متيَقَّن أبدًا.

وإذا كان من الظاهر أن تقدم المدنيّة يستتبع ازدياد الفئات الثقافية المتخصصة، فإننا يجب ألّا ننتظر خلوَّ هذا التطور من المخاطر. فقد يأتي التفكك الثقافي على آثار التخصص الثقافي، وهو أقصى ما يمكن أن يعانيه مجتمع من تفكك جذري. وهو ليس النوع الوحيد، أو ليس الوجه الوحيد الذي يمكن أن يدرس منه التفكك، ولكن أيًا يكن من هذه الوجوه سببًا وأيًا يكن منها نتيجة فإن تفكك الثقافة هو أخطرها وأعزّها على الإصلاح (وهنا بالطبع نتكلم عن ثقافة المجتمع كله أولا وبالذات) ويجب ألا نخلط بينه وبين مرض آخر، وهو التحجر الطائفي



لما لعله كان في البدء نظاما هرميا للوظائف فحسب، كما هو الحال في الهند الهندوسية، وإن كان من الجائز أن لكلا المرضين سلطانًا على المجتمع البريطاني اليوم. والتفكك الثقافي يوجد عندما ينفصل طبقان أو أكثر[1] بحيث يصبحان في الواقع ثقافتين متميزتين، وكذلك عندما تنقسم الثقافة في مستوى الفئة العليا أقساما يمثل كل منها منشطًا واحدًا من المناشط الثقافية. وإذا لم أكن مخطئًا فثمة الآن في المجتمع الغربي تفكك يحدث للطبقات التي تبلغ الثقافة فيها، أو ينبغي أن تبلغ، أعلى درجات نموِّها، كما أن هناك انفصالًا بين طباق المجتمع. فالتفكير الديني والعادات الدينية، والفلسفة والفن، كلها تميل إلى أن تصبح مناطق منعزلة تتعهدها فئات لا صلة بين بعضها وبعض. والحساسية الفنية تصاب بالفقر لفصلها عن الحساسية الدينية، والحساسية الدينية تصاب بالفقر لفصلها عن الحساسية الفنية وإثارةٍ «السلوك المهذب» تترك لقلة متبقية من طبقة آخذة في الاختفاء، قلّة لم يصقل الدين أو الفن حساسيتها، ولم تزود عقولها بمادة المحادثة الذكية، ولذلك فإن حياتهم ليس لها سياق يجعل لسلوكهم قيمة. والانتكاس في المستويات العليا لا يعني الجماعة التي يصيبها فحسب، بل يعني الشعب كله.

إنَّ أسباب الانحدار الشامل للثقافة معقدة بقدر تعدد الدلائل على هذا الانحدار. وبعض هذه الأسباب يمكن أن توجد في ما يسجله مختلف المتخصصين من أسباب لأمراض اجتماعية يمكننا تبينها بسهولة أكبر، ويجب علينا أن نستمر في التماس وسائل العلاج النوعية

---

(1) ميزنا في الترجمة بين الطبق والطبقة. فالطبق Stratum في الأصل والمقصود به هنا المرحلة التاريخية التي تمثلها جماعة قد تتعاصر مع جماعات أخرى تمثل طباقا أخرى. أما الطبقة فتقابل كلمة Class، ويقصد بها جماعة من الجماعات التي ينقسم إليها المجتمع لا على أساس تاريخي بل على أساس وصفي كالتشابه في مستوى الحياة أو الاشتراك في المصالح إلخ. (المترجم).



لها. على أننا لا نزال نزداد إدراكًا لمدى انطواء مشكلات العلاقة بين كل جزء من العالم وكل جزء آخر على هذه المشكلة المحيِّرة: مشكلة الثقافة. فعندما نُعنى بعلاقة الأمم الكبرى بعضها ببعض، وعلاقة الأمم الكبرى بالأمم الصغرى(1)، وعلاقة «الطوائف»(2) المختلطة، كما في الهند، بعضها ببعض، وعلاقة الأمم الأصلية بالفروع التي نشأت على أنها مستعمرات، وعلاقة المستعمر بالوطني، والعلاقة بين الشعوب في مناطق مثل جزر الهند الغربية، حيث أدى القهر أو الإغراء الاقتصادي إلى اجتماع أعداد كبيرة من أجناس مختلفة ـ فهناك وراء كل هذه المسائل المحيرة ـ التي تستتبع قرارات يجب أن يتخذها رجال كثيرون كل يوم ـ مسألة ما هي الثقافة؟ ومسألة ما إذا كانت شيئًا يمكننا الهيمنة عليه أوالتأثير فيه عن قصد، وتواجهنا هذه المسائل كلما ابتكرنا نظرية للتربية أوَ خططنا سياسة لها. فلو نظرنا إلى الثقافة نظرة جادة لرأينا أن الشعوب لا تحتاج فقط إلى طعام يكفيها (مع أنه حتى هذا يبدو أكثر مما نستطيع أن نوفره) بل تحتاج أيضًا إلى طريقة خاصة مناسبة لطهيه،

---

(1) تناول هذه النقطة ـ دون مساس لمعنى الثقافة ـ أ. هـ. كار في كتابة Conditions of Peace (القسم الأول، الفصل الثالث)، فهو يقول: «يجب أن نميز بين «أمة ذات ثقافة» و«وأمة ذات دولة» إذا أخذنا باصطلاح نشأ في أوربا الوسطى، وهو اصطلاح خشن ولكنه مفيد، فوجود جماعة جنسية أو لغوية على قدر من الانسجام، تربط بينها تقاليد مشتركة ومزاولة ثقافة مشتركة، يجب ألا يدعو ـ ضربة لازب ـ إلى إقامة وحدة سياسية مستقلة، أو المحافظة على هذه الوحدة». ولكن المستر كار معني هنا بمشكلة الوحدة السياسية، أكثر من المحافظة على الثقافات أوكونها جديرة بالمحافظة عليها داخل الوحدة السياسية.

(2) المراد هنا «الطوائف» بالمعنى العام، أي الطوائف الجنسية أوالدينية Communities لا نظام «الطوائف» الخاص بالهند Castes، وهو نتاج تاريخي معقد، له ارتباط بالمهن كما أن له ارتباطًا بالسلالات، ومداره تفاوت الجماعات المختلفة التي يتألف منها مجتمع واحد من حيث منازلها من «الشرف». (المترجم).



وإن من أعراض انحدار الثقافة في بريطانيا لعدم المبالاة بفن إعداد الطعام. بل إن الثقافة يمكن أن توصف وصفًا مختصرًا بأنها ما يجعل الحياة تستحق أن تحيا. وهي التي تجعل الشعوب والأجيال على حق حين تقول وهي تتأمل آثار مدنيّة بائدة: إن هذه المدنيّة كانت تستحق أن توجد.

وقد سبق أن قررت في مقدمتي أنه لا يمكن أن تظهر ثقافة أو تنمو إلّا وهي متصلة بدين. ولكن استعمال كلمة «الصلة» هنا قد يوقعنا في الخطأ بسهولة. ولعل الافتراض غير المحقق لعلاقة ما بين الثقافة والدين هو أهم نقط الضعف في كتاب أرنولد «الثقافة والفوضى». فأرنولد يوحي إلينا بأن الثقافة (كما يستخدم هذا الاصطلاح) أشمل من الدين، وأنَّ الدين ليس إلّا عنصرًا ضروريًا يعطي تكوينًا أخلاقيًا وشيئًا من تلوين انفعالي للثقافة، وهي القيمة النهائية.

ولعل القارئ قد لاحظ أن ما قلته عن نمو الثقافة، وعن أخطار التفكك عندما تصل ثقافة ما إلى مرحلة عالية من التطور، يمكن أن ينطبق أيضًا على تاريخ الدين. فإن نمو الثقافة ونمو الدين في مجتمع لا تؤثر فيه عوامل خارجية أمران لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، ويتوقف على ميل الناظر أن يحكم بأن رقي الثقافة سببٌ لتقدم الدين، أو بأن تقدم الدين سبب لرقي الثقافة. ولعل ما يدفعنا إلى اعتبار الدين والثقافة شيئين مختلفين هو تاريخ تغلغل الإيمان المسيحي في الثقافة الإغريقية الرومانية، وهو تغلغل كانت له آثار عميقة في تلك الثقافة وفي مجرى نمو الأفكار والعادات المسيحية على السواء. ولكن الثقافة التي اتصلت بها المسيحية الأولى (مثل البيئة التي نبتت فيها المسيحية) كانت هي نفسها ثقافة دينية في دور الانحدار. ولهذا فإننا مع اعتقادنا



بأن الدين الواحد يمكن أن يمد ثقافات شتى، يحق لنا أن نسأل: إن كان من الممكن أن تظهر ثقافة ما إلى الوجود أوتحافظ على نفسها بدون أساس ديني. ولنا أن نمضي إلى أبعد من ذلك فنسأل: أليس ما نسميه «ثقافة» شعب ما ودين هذا الشعب مظهرين مختلفين لشيء واحد؟ إذ الثقافة في جوهرها تجسيد (ونحن نستعمل هنا تعبيرًا مقاربًا) لدين الشعب؟ ولعل وضع المسألة على هذه الصورة يلقي ضوءًا على ما أبديته من تحفظات بشأن كلمة «الصلة».

مع نمو المجتمع يظهر عدد أكبر من الصلاحيات الدينية والوظائف الدينية بدرجاتهما وأنواعهما، كما يظهر ذلك في غيرهما من الصلاحيات والوظائف. ومن الملاحظ أنه في بعض الأديان يصل التمايز إلى حد ظهور دينين في الواقع: دينٌ للعامة ودينٌ للخواص. ولا خفاءَ في مضارِّ وجود «أمتين» في الدين. وقد قاومت المسيحية هذا المرض خيرًا مما قاومته الهندوكية. فالانقسامات الدينية في القرن السادس عشر وما تلاها من تعدد الفرق يمكن دراستهما إمّا على اعتبار أنهما يؤرخان انقسام الفكر الديني أو على اعتبار أنهما صراع بين فئات اجتماعية متعارضة ـ إمّا بوصفهما اختلافاتٍ في المبدأ الديني أو تفككًا في الثقافة الأوربية. إلّا أنّه مهما تكن هذه الاختلافات الواسعة في المعتقد على مستوى واحد داعيةً للأسف، فإن الإيمان يمكنه ـ ويجب عليه ـ أن يجد مجالًا لدرجات كثيرة من التقبل الفكري والخيالي والعاطفي لمبادئ دينيةٍ واحدة، بقدر ما يمكنه أن يتسع لاختلافاتٍ كثيرةٍ في النظام والطقوس. وكذلك يمكن أن يكون للإيمان المسيحي تاريخ، إذا نظرنا إليه من الناحية النفسية باعتباره نُظُمًا من المعتقدات والمواقف في عقولٍ معينةٍ متجسمةٍ، وإن يكن من الخطأ الجسيم أن



نفترض أنَّ القول بنموه وتغيّره يتضمن إمكان وصول الكائنات البشرية إلى مزيد من القداسة أو مزيد من النور عن طريق التقدم الجماعي (نحن لا نفترض أن هناك تقدمًا حتى في الفن على مدى فترةٍ طويلةٍ، ولا أنَّ الفن «البدائي»، بوصفه فنًا، أحط بالضرورة من الفن الأكثر تعقيدًا). ولكن من سمات التطور ـ سواء أخذنا بوجهة النظر الدينية أم بوجهة النظر الثقافية ـ ظهور الشك: ولا أعني به ـ كما هو ظاهر ـ الكفر أو التحطيم (ولا ـ من باب ـ عدم الإيمان الناتج من الكسل العقلي) بل عادة فحص الأدلة والقدرة على تأجيل الحكم. فالشك سمة تمدّن راق، ولو أنها حين تنحدر إلى البيرونية[1] فقد تؤدي إلى موت المدنيّة. فالشك قوة حيث البيرونية ضعف: لأننا لا نحتاج فقط إلى القوة لتأجيل الحكم بل إلى القوة لإبرامه.

وفكرة أن الثقافة والدين هما مظهران لشيء واحد إذا أخذ كل لفظ منهما سياقه الصحيح، فكرة تحتاج إلى شرح طويل. ولكنني أود أن أنبه أولًا إلى أنها تهيئ لنا وسيلة لمحاربة خطأين يكمل كل منهما الآخر. وأشيعهما أن الثقافة يمكن حفظها وبسطها وتنميتها بغير دين. وهذا خطأ قد يشترك فيه المسيحي مع الكافر، ويحتاج نقضه على الوجه الصحيح إلى تحليل تاريخي بالغ الدقة، لأن الحقيقة لا تظهر من أول وهلة، بل ربما بدت الظواهر مناقضة لها: فقد تتلكأ ثقافة ما ـ وقد تنتج حقًا بعض آياتها الكبرى، في الفن وغير الفن ـ بعد انحلال الإيمان الديني. والخطأ الثاني هو الاعتقاد بأن المحافظة على الدين ورعايته

(1) نسبة إلى بيرون Pyrrhon (و 360 - ق.م) فيلسوف يوناني، أنكر إمكان وصول الإنسان إلى الحقيقة، وقال إن أقصى ما يمكنه أن يطمح إليه هو تحقيق نوع من السعادة السلبية، بانتفاء كل اضطراب أو قلق. (المترجم).



لا شأن لهما بالمحافظة على الثقافة ورعايتها، وهو اعتقاد قد يغلو حتى يؤدي إلى رفض الآثار الثقافية على أنها لهو يحول دون الحياة الروحية. ولنستطيع رد هذا الخطأ نحتاج كما نحتاج في سابقه إلى أن ننظر نظرة بعيدة، وأن نرفض التسليم بأن الثقافة شيء يمكننا الإعراض عنه لأن الثقافة التي نراها هي ثقافة منحدرة ويجب أن أضيف أن هذه النظرة إلى وحدة الثقافة والدين لا تقتضي أن كل منتجات الفن يمكن قبولها بدون نقد، ولا هي تقدم معيارًا به يستطيع كل امرئ أن يميز بينها تمييزًا سريعًا. فالحساسية الفنية يجب أن تمد إلى الإدراك الروحي، والإدراك الروحي يجب أن يمد إلى الحساسية الفنية والذوق المروض قبل أن نكون قادرين على الحكم على الفن بأنه منحل أو شيطاني أوعدمي. ينبغي أن يكون الحكم في النهاية واحدًا سواء أحكمنا على عمل فني بمقاييس فنية أم دينية، وسواء حكمنا على دين بمقاييس دينية أم فنية ـ وإن كانت نهاية لا يستطيع فرد واحد أن يصل إليها.

إنَّ ما حاولت التلويح به من نظرة إلى الثقافة والدين لجد عسير بحيث لا أحسبني أدركه أنا نفسي إلا لمحًا، ولا أحسبني واقفا على جميع دلالاته. وهي أيضًا نظرة تنطوي على خطر الوقوع في الخطأ في كل لحظة، لعدم التنبه إلى تغير في المعنى الذي يكون لكلتا الكلمتين حين تقتربان على هذا النحو، بصيرورتها إلى معنى قد يكون لإحداهما بمفردها. وإنما تصح هذه النظرة حيث نعني أن الناس لا يكونون واعين بثقافتهم ولا بدينهم. فكل امرئ مهما يكن وعيه الديني ضعيفًا لا بدّ أن يتألم من حين إلى حين للمتناقض بين إيمانه الديني وبين مسلكه، وكل امرئ له ذوق أسبغته عليه الثقافة الفردية أو ثقافة الفئة لابد يشعر بقيم لا يمكنه أن يسميها دينية. وزيادة على كون «الدين» و«الثقافة» يعنيان



أشياء مختلفة كل عن الآخر، فإنهما كليهما ينبغي أن يعنيا للفرد وللفئة شيئًا يسعيان إليه، لا شيئًا يملكانه فحسب. ولكن ثمة وجها يمكننا أن نرى منه الدين على أنه كل طريقة الحياة لشعب من الشعوب، من المهد إلى اللحد، من الصبح إلى الليل، وحتى أثناء النوم، وطريقة الحياة هذه هي ثقافته أيضًا. وفي الوقت نفسه يجب أن نقر بأنه عندما يكون هذا التطابق تامًا فإنه يعني في المجتمعات القائمة فعلًا ثقافةً منحطةً ودينًا منحطًا. فإن دينًا عالميًا هو ـ بالقوة إن لم يكن بالفعل ـ أسمى من دين يَدَّعي أي جنس أو أمة الاختصاص به دون غيرهما، وإن ثقافة تحقق دينا يتحقق أيضًا في ثقافات أخرى هي ـ بالقوة على الأقل ـ أرقى من ثقافة تختص دون غيرها بدين من الأديان. فمن ناحية يجب أن نطابق، ومن ناحية أخرى يجب أن نميز.

وحيث إننا ننظر الآن من ناحية التطابق، فيجب على القارئ أن يذكّر نفسه دائمًا ـ كما يحتاج المؤلف إلى أن يذكّر نفسه ـ بسعة مدلول كلمة «الثقافة» هنا. فإنها تعني جميع المناشط والاهتمامات المميزة لشعبٍ ما: سباق دربي، سباق هنلي، يوم البحرية، الثاني عشر من أغسطس، مباراة نهائية على كأس، منضدة الأوتاد، لوحة السهام، جبن ونسليديل، الكرنب المشرح المسلوق، البنجر بالخل، كنائس القرن التاسع عشر القوطية، موسيقى الجاز[1]. ويستطيع القارئ أن يصنع شيئًا من عنده.

(1) سباق دربي: سباق سنوي للخيل التي تبلغ سن ثلاث سنوات، منسوب إلى الإيرل دربي الذي ابتدعه سنة 1780، ويقام في أبسوم قرب لندن. سباق هنلي: سباق سنوي للزوارق، بدأ سنة 1839، منسوب إلى بلد في مقاطعة أكسفورد شير على نهر التيمز. الثاني عشر من أغسطس: يوم عطلة توقف فيه الأعمال وهو عيد ابتداء صيد القطا في إنجلترا. منضدة الأوتاد the pin table، ولوحة السهام dart board من ألعاب الحانات هناك. (المترجم).



ومن ثم يكون علينا أن نواجه هذه الفكرة الغريبة: أنّ ما هو جزء من ثقافتنا هو أيضا جزء من ديننا الذي نعيشه.

ويجب ألّا نتصوَّر ثقافتنا على أنها موحدة كل التوحيد، وقد قصدت بالبيان الذي سردته أن أتجنب الإيحاء بهذه الفكرة. ولم يكن الدين الفعلي لأي من الشعوب الأوربية قط مسيحيًا صرفًا ولا أي شيء آخر صرفًا. فهناك دائمًا أجزاء وآثار من إيمانات أقرب إلى البدائية، قد تمثلت درجة من التمثُّل، وهناك دائمًا ميل إلى معتقدات طفيلية، وهناك دائما انحرافات كما يحدث للوطنية، التي تتصل بالدين الطبيعي وتعدُّ من ثم مشروعة بل تشجع عليها الكنيسة، حين يبالغ فيها حتى تتحول إلى صورة ساخرة من الوطنية. وكم يسهل على شعب أن يحتفظ بمعتقداتٍ متناقضةٍ وأن يسترضي قوى متعارضة.

ولا شك أن ثمة ما يقلق في هذه الفكرة حين ندع خيالنا يسرح فيها: فكرة أن ما نعتقده ليس فقط هو ما نفصح عنه ونعلنه، بل إن السلوك هو أيضا اعتقاد، وأن أكثرنا وعيًا وتقدمًا يعيشون هم أيضًا على المستوى الذي لا يمكن فيه تمييز الاعتقاد عن السلوك. فهذه الفكرة تضفي أهمية على أتفه ما نمارسه، وعلى ما ننشغل به كل دقيقة من حياتنا، أهمية لا نستطيع أن نتأملها طويلًا دون أن نفزع كما نفزع من كابوس. إننا حين نفكر في صفة التكامل التي يتطلبها التفتح الكامل لحياتنا الروحية يجب أن نبقي على ذكر من إمكان الرحمة اللدنية ومُثُل القداسة حتى لا نسقط في هوة اليأس. وعندما ننظر في مشكلة التبشير بالإنجيل، وتنمية مجتمع مسيحي، يحق لنا أن نرتجف. فإن من البساطة التي تقرب من تشويه الحقيقة أن نعتقد أننا قوم أولو دين وأنَّ غيرنا من الناس لا دين لهم. وقد نجد ما يدعو إلى الجزع الشديد في فكرة أنَّ الدين ثقافة



على جهة من النظر، وأنَّ الثقافة دين على جهة أخرى. وثمة ما يربك في سؤالنا: أليس للشعب دين بالفعل، يلعب فيه سباق دربي وسباق الكلاب دوريهما؟ وكذلك في تصورنا أن «الجيتر» والنادي الثقافي بعض دين رجل الكنيسة ذي المنصب السامي. ومما لا يستريح إليه المسيحيون أن يجدوا أنهم كمسيحيين لا يؤمنون إيمانًا كافيًا، بيد أنهم يشتركون مع كل امرئ آخر في الإيمان بأشياء أكثر مما ينبغي، ولكن هذه نتيجة للتفكير في أنَّ الأساقفة جزء من الثقافة الإنجليزية، وأنَّ الخيل والكلاب جزء من الدين الإنجليزي.

ومن المسلَّم به عادة أن هناك ثقافة، ولكنها ملك لقسم صغير من المجتمع، ويستتبع هذا الافتراض عادة إحدى نتيجتين: إمّا أنَّ الثقافة لا يمكن إلّا أنَّ تكون شغل فئة قليلة، ومن ثم فلا مكان لها في مجتمع المستقبل، وإما أن الثقافة التي كانت ملكا للقلة يجب أن توضع في متناول كل إنسان في مجتمع المستقبل. وهذا الافتراض وما يترتب عليه يذكّرنا بكراهة المتطهرين (البيوريتان) لحياة الأديرة والزُّهد. فكما تستنكر الآن تلك الثقافة التي لا تصل إليها إلّا القلّة، فكذلك كانت البروتستنتية المتطرفة تستهجن حياة العزلة والتأمل، وتنظر إلى العزوبة باشمئزاز يكاد يعدل اشمئزازها من الانحراف الجنسي.

ولكي نفهم نظرية الدين والثقافة التي حاولت أن أعرضها في هذا الفصل، يجب أن نعمل على تجنب الخطأين المتعاقبين: خطأ اعتبار الدين والثقافة شيئين منفصلين بينهما علاقة، وخطأ المطابقة بين الدين والثقافة. وقد تحدثت في موضع سابق عن ثقافة شعب ما على أنها تجسيد لدينه. ومع أنني أدرك ما في استعمال مثل هذه اللفظة السامية من اجتراء، فإنني لا أستطيع أن أفكر في لفظة أخرى تعبر بمثل هذه



الدقة عن القصد إلى تجنب «العلاقة» من ناحية «والتطابق» من ناحية أخرى. فكون دين ما حقًا، أو ذا نصيب من الحق، أو باطلًا، لا يقوم على المنجزات الثقافية للشعوب التي تعتنق هذا الدين، ولا يقاس بها. لأن ما يمكن أن يقال عن شعب ما أنه يعتقده، استدلالًا بسلوكه، هو دائمًا ـ كما ذكرت ـ أكثر بكثير وأقل بكثير من إيمانه المعلن في صورته الصافية. بل إنَّ شعبًا تكونت ثقافته مع دين ذي نصيب من الحق قد يعيش ذلك الدين (في فترة من تاريخه على الأقل) بصدق أعظم من شعب آخر أتيح له هدى أقوم. فما يكون لنا أن نتحدث عن الثقافة المسيحية على أنها أعلى الثقافات إلّا حين نتخيل ثقافتنا كما ينبغي أن تكون، لو أن مجتمعنا مجتمع مسيحي حقًا. إنما نستطيع أن نؤكد أنَّ هذه الثقافة هي أرقى ثقافة عرفها العالم في أي وقت حين نشير إلى جميع مراحل هذه الثقافة التي هي ثقافة أوربا. وحين نقارن ثقافتنا كما هي اليوم بثقافة الشعوب غير المسيحية فيجب أن نتوقع أننا سنجد ثقافتنا أحطَّ من ناحية أو أخرى. ولا أستبعد إمكان أن تزدهر في بريطانيا ثقافة أزهى مما نستطيع أن نقدمه اليوم، إن هي أتمت ردتها بإعادة تشكيل نفسها وفقًا لوصايا دين أحط أو دين مادي. ولكن ذلك لن يكون دليلًا على أن الدين الجديد حق، وأن المسيحية باطل. إنما يثبت أن أي دين، ما بقي، يعطي على مستواه معنىً ظاهرًا للحياة، ويقدم هيكلًا لثقافة، ويحفظ كتلة البشرية من الملل والقنوط.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثاني

الطبقة والصفوة




مكتبة
الفكر الجديد

قد يبدو مما سبق أن قررنا في الفصل السابق عن مستوياتِ الثقافة، أنَّ أرقى أنماط المجتمعات البدائية تتسم بمزيد من التمايز في الوظيفة بين أعضائها إذا قورنت بالأنماط الأدنـى[1]. وإذا مضينا علوًّا في المراحل فإننا نجد أن بعض الوظائف تعدُّ أشرف من بعضها الآخر، ويساعد هذا التقسيم على نمو الطبقات، حيث يُمنح الشخص مزيدًا من الشرف ومزيدًا من الامتياز، لا لمجرد كونه قائمًا بوظيفة، بل لكونه عضوًا في طبقة. وتكون للطبقة نفسها وظيفة، وهي رعاية ذلك القسم من ثقافة المجتمع الكليّة، الذي يتعلق بتلك الوظيفة. ويجب أن نحاول أن نبقي على ذكر أن هذه الرعاية لمستوى معين من الثقافة هي ـ في مجتمع سليم ـ مصلحة للمجتمع ككل لا للطبقة التي ترعاه فحسب. والتنبّه لهذه الحقيقة جدير بأن يمنعنا من افتراض أن ثقافة طبقة «عليا» هي ناقلة بالنسبة إلى المجتمع ككل، أو إلى الأغلبية، ومن افتراض أنها شيء ينبغي أن تشارك فيه جميع الطبقات الأخرى على السواء، كما أنه جدير بأن يذكِّر الطبقة «العليا»، بقدر ما تكون مثل هذه الطبقة موجودة،

(1) إنني حريص على ألّا أتكلم عن تطور الثقافة البدائية إلى أشكال أعلى كما لو كان عملية عرفناها بالملاحظة. إننا نلاحظ الفروق، ونستنتج أن بعض هذه الثقافات قد تطور من مرحلة شبيهة بالمراحل الأدنى التي نلاحظها، ولكن مهما يكن استنتاجا مقبولا فإنني لا أتعرَّض لذلك التطور هنا.



أن بقاء الثقافة التي تعنيها بوجه خاص يتوقف على سلامة ثقافة الشعب.

وقد أصبح من الأقوال السائرة في الفكر المعاصر أنَّ مجتمعًا هذه صورته ليس بالنمط الأعلى الذي يمكننا أن نطمح إليه، بل إنَّ من طبائع الأشياء بالنسبة إلى مجتمع تقدميّ أن يتغلب على هذه الفوارق في وقتٍ ما، وأنه في قوة توجيهنا الواعي أيضًا أن يوجد مجتمعًا بلا طبقات، ومن ثم يصبح ذلك واجبًا علينا أن نقوم به إلَّا أنه مع شيوع القول بأن الطبقة ـ بأي معنى يحتفظ بارتباطات الماضي ـ سوف تختفي، فثمة بعض العقول الأكثر تقدما في الوقت الحاضر ترى أنه يجب الاعتراف ببعض الاختلافات بين الأفراد في الصفات، وأنَّ الأفراد الممتازين يجب أن تتشكل منهم جماعات مناسبة، تتمتع بسلطات مناسبة، وقد تتمتع أيضًا بأنواع شتى من المكافآت وعلامات التشريف وتتولى هذه الجماعات المشكَّلة من أفراد ذوي أهلية للحكم والإدارة توجيه الحياة العامة للأمة، ويقال عن الأفراد الذين تتألف منهم أنهم «قادة» ويكون هناك جماعات تُعنى بالفن، وجماعات تعنى بالعلم، وجماعات تعنى بالفلسفة، كما تكون هناك جماعات تتألف من رجال عَمل: وجميع هذه الجماعات هي ما نسميه بالصفوة.

وواضح أنه إذا كانت الحالة الحاضرة للمجتمع يوجد فيها ارتباط اختياري بين الأفراد المتشابهين في منازع التفكير، وارتباط مؤسَّسٌ على المصالح المادية المشتركة، أو على الاشتراك في العمل أو المهنة، فإن جماعات الصفوة في المستقبل ستختلف عن كل الجماعات التي نعرفها من الصفوة في أمر هام: وهو أنها ستخلف طبقات الماضي، وستنهض بوظائفها الإيجابية. وهذا التحول لا يُصَرَّح به دائمًا. فمن الفلاسفة من ينظرون إلى الفوارق الطبقية على أنها أمر لا يحتمل، ومنهم



من ينظرون إليها على أنها سائرة إلى الموت فقط. وهؤلاء الأخيرون قد يتجاهلون الطبقة ـ في يسر ـ حين يخطِّطون لمجتمع تحكمه الصفوة، ويقولون: «إنَّ جماعات الصفوة سوف تُسْتَمد من جميع قطاعات المجتمع». ولكن قد يبدو أنه مع إتقان وسائل تعرّف الأفراد الذين سيكوِّنون طوائف الصفوة في سن مبكرة، وتربيتهم ليقوموا بدورهم المستقبلي، واستقرارهم في مراكز السلطة، سوف تصبح كلَ المميزات الطبقية السابقة مجرد ظل أو أثر، ويكون المميز الاجتماعي الوحيد للمنزلة قائمًا بين جماعات الصفوة وبين سائر المجتمع، إلّا أن يوجد ثمة نظام للتفاضل والمكانة بين شتى طوائف الصفوة نفسها، وهو أمر ممكن الحدوث.

ومهما تكن الصورة التي يوضع فيها مذهب الصفوة معتدلة غير مستغربة، فإنه ينطوي على تغيير جذري للمجتمع. فهو في الظاهر لا يرمي إلى أكثر مما يجب أن نرغب فيه جميعًا: أي إلى أن تُشغل جميع المراكز في المجتمع بأولئك الذين هم أكثر صلاحية لأداء وظائف مراكزهم. فكلنا قد لاحظنا أفرادًا يتولون مراكز في الحياة لا تؤهلهم لها شخصيتهم ولا عقليتهم، وإنما وضعوا فيها بفضل تعليمهم الأسمى أو مولدهم أو قرابتهم. وما من رجل شريف إلا ويثيره مثل هذا المنظر. ولكن مذهب الصفوة ينطوي على أشياء أكثر بكثير من علاج هذا الظلم. إنه يضع نظرة ذرِّية للمجتمع.

والفيلسوف الذي تستحق آراؤه عن موضوع الصفوة أقصى الاهتمام لقيمتها في ذاتها ولما لها من تأثير هو الأستاذ الراحل الدكتور كارل مانهايم. بل إنَّ الدكتور مانهايم هو الذي رسم خطوط كلمة «الصفوة» في هذه البلاد. ويجب أن أنبه إلى أن وصف الدكتور مانهايم للثقافة



يختلف عن الوصف الذي قدمته في الفصل السابق من هذه المقالة. فهو يقول في («الإنسان والمجتمع» ص81):

«إنَّ البحث الاجتماعي عن الثقافة في مجتمع حرٍ يجب أن يبدأ بحياة أولئك الذين يخلقون الثقافة، أي المثقفين ومكانَهم في المجتمع ككل».

وتصوري للثقافة ـ على ما قدمت ـ هو أنها من خلق المجتمع ككل، إذ هي ـ من وجهة أخرى ـ ما يجعله مجتمعًا. إنها ليست من خلق أي جزء واحد من ذلك المجتمع. وبناءً على ما قدمته تكون وظيفة الجماعات التي قد يسميها الدكتور مانهايم «خالقة للثقافة» أقرب إلى إحداث نمو جديد للثقافة من حيث التعقد العضوي: فتكون ثقافة في مستوى أكثر وعيًا، ولكنها لا تزال هي نفس الثقافة. وهذا المستوى الأرقى للثقافة يجب أن يعد قيِّما في نفسه، ومثريًا للمستويات الأدنى في وقت معًا: وبذلك تسير حركة الثقافة في ما يشبه الدورة، فتغذي كل طبقة الطبقات الأخرى.

وهذا وحده فرق على قدر من الخطر. وملاحظتي الثانية هي أنَّ الدكتور مانهايم يُعنى بأنواع الصفوة أكثر مما يُعنى بالصفوة. فهو يقول في «الإنسان والمجتمع» ص82:

«يمكننا أن نميّز الأنماط التالية من الصفوات: النمط السياسي، والمنظِّم، والمفكر، والفنان، والأخلاقي، والديني. وفي حين ترمي الصفوتان السياسية والمنظِّمة إلى تكامل عدد كبير من الإرادات الفردية، نرى أن وظيفة الصفوات المفكرة والفنانة والأخلاقية الدينية هي أن تتسامى بتلك الطاقات الروحية التي لا يستنفدها المجتمع في الصراع اليومي من أجل البقاء».



إنَّ تقسيم الصفوات موجود فعلًا إلى حدٍّ ما، وإلى حدٍّ ما هو أمر ضروري وطيب ولكنه ـ بقدر ما يمكننا ملاحظة وجوده ـ ليس أمرا طيبًا تمامًا. وقد أشرت في موضوع آخر إلى أن من نواحي الضعف المتعاظمة في ثقافتنا تزايد انعزال جماعات الصفوة كلٌّ عن الأخرى، بحيث انفصلت الصفوات السياسية، والفلسفية، والفنية، والعلمية بعضها عن بعض، وخسرت كل منها خسارة فادحة بهذا الانفصال، لا لوقف التبادل العام للأفكار فحسب، بل لنقص تلك الاتصالات والتأثيرات المتبادلة على مستوى أقل وعيًا، ولعلها أهم من الأفكار. ولذا فإن مشكلة تكوين الصفوات والمحافظة عليها وتنميتها هي أيضًا مشكلة تكوين الصفوة والمحافظة عليها وتنميتها، وهذه مشكلة لا يتناولها الدكتور مانهايم.

ويجب أن أقدم لهذه المشكلة بالتنبيه إلى فرق آخر بين نظرتي ونظرة الدكتور مانهايم. فهو يلاحظ، في سياق فكرة أوافقه عليها (ص 85):

«أن أزمة الثقافة في المجتمع الديمقراطي الحر راجعة في المحل الأول إلى حقيقة أن العمليات الاجتماعية الأساسية التي كانت فيما مضى مشجعة لنمو الصفوات الخالقة للثقافة، أصبحت لها الآن نتيجة عكسية، أي أنها أصبحت عقبات في سبيل تكوين الصفوات لأن قطاعات أكبر من السكان تقوم بدور إيجابي في المناشط الثقافية».

وأنا لا أستطيع بالطبع أن أسلِّم بالعبارة الأخيرة في هذه الجملة كما هي موضوعة. فعلى حسب نظرتي إلى الثقافة ينبغي أن يقوم مجموع السكان «بدور إيجابي في المناشط الثقافية» ـ من دون أن يشترك الجميع في نفس المناشط أو على نفس المستوى. إنما معنى



هذه العبارة، في لغتي، أن نسبة متزايدة من السكان تُعنى بثقافة الفئة. وهذا يحدث بواسطة التغير التدريجي للبناء الطبقي. وأظن أن الدكتور مانهايم يوافقني على هذا. ولكن يبدو لي أنه يبدأ الخلط بين الصفوة والطبقة من هذه النقطة. فهو يقول (ص 89):

«إذا استرجعنا الأشكال الجوهرية لانتخاب الصفوات، التي ظهرت على مسرح التاريخ إلى الوقت الحاضر، أمكننا أن نميّز ثلاثة مبادئ: الانتخاب على أساس الدم، والثروة والكفاءة. فكان المجتمع الأرستقراطي، وخاصة بعد أن مكّن لسلطانه، يختار صفواته طبقًا لمبدأ الدم أولًا. وقد أضاف المجتمع البورجوازي إلى ذلك المبدأ، بالتدريج، مبدأ الثروة، الذي ثبت أيضًا بالنسبة للصفوة المفكرة، من حيث كان التعليم ميسَّرًا، على اختلاف في الدرجة، لأبناء الأغنياء وحدهم. نعم إن مبدأ الكفاءة قد اقترن بالمبدأين الآخرين في عصور سابقة، ولكن الإضافة المهمة للديمقراطية الحديثة، طالما بقيت حازمة، هي أن مبدأ الكفاءة يقترب أكثر فأكثر من أن يصبح معيار النجاح الاجتماعي».

إنني على استعداد أن أسلِّم إجمالًا بهذا التقرير لثلاثة عصورٍ تاريخيةٍ. ولكنني أودُّ أن ألاحظ أن ما يعنينا هنا ليس الصفوات بل الطبقات، أو ـ على التحديد ـ التطور من مجتمع طبقي إلى مجتمع لا طبقي. ويبدو لي أننا نستطيع أن نميِّز صفوة حتى في مرحلة التقسيم البالغ الصرامة إلى طبقات. أم هل يسوّغ لنا أن نعتقد أن فناني العصور الوسطى كانوا كلهم رجالًا من طبقة النبلاء، أو أن رجال الدين أو رجال الحكم كانوا كلهم يختارون تبعًا لأنسابهم؟

لا أظنُّ أن هذا هو ما يريدنا الدكتور مانهايم أن نعتقده، ولكني



أظنُّ أنه يخلط الصفوات بذلك القسم المسيطر من المجتمع، الذي كانت تخدمه الصفوات، وتستمد منه صبغتها ويُلحق به بعض أفرادها. وقد جرت العادة بقبول التخطيط العام لتحول المجتمع في الخمسمائة سنة الأخيرة أو نحوها، ولا غرض لي في مناقشته، وإنما أودُّ أن أقترح تخصيصًا واحدًا فثمة فرق ينطبق على إنجلترا خاصَّة في مرحلة سيادة المجتمع البورجوازي (ولعلَّ الأنسب أن يقال في صدد الحديث عن هذه البلاد «مجتمع الطبقة المتوسطة العليا»). فمهما تكن هذه الطبقة قد بلغت من قوة السلطان ـ فإن القول الشائع الآن هو أن سلطانها آخذ في الزوال ـ فما كانت لتصير كما صارت لولا وجود طبقة فوقها، تستمد منها بعض مثلها وبعض معاييرها، ويطمح أكثر أعضائها طموحًا إلى بلوغ حالتها. وهذا يجعل الطبقة الجديدة مختلفة في النوع عن المجتمع الأرستقراطي الذي سبقها، وعن المجتمع الجماهيري الذي يُنتظر أن يخلفها.

وهنا أصل إلى قضيةٍ أخرى في كلام الدكتور مانهايم، يبدو لي أنها صادقة كل الصدق، فإن أمانته الفكرية تمنعه من إخفاء ظلام موقفنا الحاضر، ولكنه ـ بقدر ما أستطيع أن أحكم ـ ينجح في أن يوحي إلى معظم قرائه شعورًا من الأمل النشيط، إذ يعديهم بإيمانه الحارّ بإمكانيات التخطيط. ولكنه يقول بوضوحٍ تام:

«ليس لدينا أيُّ فكرةٍ واضحةٍ عن كيفية العمل في انتخاب الصفوة في مجتمع جماهيري مفتوح، لا اعتبار فيه إلا لمبدأ الكفاءة. ومن الممكن في مثل هذا المجتمع أن يحدُث تعاقب الصفوات بسرعة أكثر



مما ينبغي، ليعوزه الاستمرار الاجتماعي الذي يرجع في جوهره إلى اتساع تأثير الفئات السائدة اتساعًا بطيئًا وتدريجيًا»[1].

وهذا يثير مشكلة في الدرجة الأولى من الأهمية بالنسبة لبحثي الحاضر. ولا أظنُّ أنَّ الدكتور مانهايم قد عالجها بشيء من التفصيل: وهي مشكلة نقل الثقافة.

فمن الطبيعي أن نفصل نوعًا خاصًا من الظواهر حين نبحث في تاريخ أجزاء معينة من الثقافة، مثل تاريخ الفن أو الأدب أو الفلسفة، وإن تكن قد وُجدت حركة لوصل هذه الموضوعات وصلًا أوثق بتاريخ اجتماعي عام، وقد أنتجت هذه الحركة كتبًا شائقة قيمة، ولكنها في الغالب لا تعدو أن تكون تأريخًا لنوعٍ واحدٍ من الظواهر يفسَّر في ضوء تاريخ نوعٍ آخر من الظواهر، وتغلبُ عليه نظرة إلى الثقافة أضيق مدى من النظرةَ التي اتخذناها هنا. فالذي يجب علينا أن نبحثه هو الدور الذي تلعبه الصفوة والدور الذي تلعبه الطبقة في نقل الثقافة من جيل إلى الجيل الذي يليه.

ويجب أن نذكِّر أنفسنا بالخطر الذي أشرنا إليه في الفصل السابق: خطر المطابقة بين الثقافة وبين مجموع المناشط الثقافية المتميزة، وإذا تجنبنا هذه المطابقة فإننا لن نطابق أيضًا بين ثقافة الفئة عندنا وبين مجموع مناشط الصفوات عند الدكتور مانهايم. فقد يدرس الأنثروبولوجي النظام الاجتماعي والاقتصاد والفنون والدين عند

(1) يشير الدكتور مانهايم بعد ذلك إلى ميل في المجتمع الجماهيري نحو التخلي عن مبدأ الكفاءة نفسه وهي فقرة هامة، إلا أنني لا أرى من الضروري الاستشهاد بها هنا، لأنني أوافقه على أن الأخطار التي أشار إليها في الفقرة التي أوردتها أشد إثارة للقلق.



قبيلة من القبائل، بل إنه قد يدرس خصائصها السيكولوجية، ولكنَّه لن يقترب من فهم ثقافتها بمجرد الملاحظة التفصيلية لكل هذه المظاهر، وإدراكها مجتمعة، لأن فهم الثقافة معناه فهم الشعب، وهذا فهم يعتمد على الخيال. ومثل هذا الفهم لا يمكن أن يكون كاملًا أبدًا: لأنه إمّا أن يكون مجردًا ـ فيفوت الجوهر ـ وإمّا أن يكون مُعاشًا، فيميل الدَّارس إلى المطابقة الكاملة بين نفسه وبين الشعب الذي يدرسه، حتى ليفقد وجهة النظر التي جعلت دراسة هذا الشعب مطلوبة وممكنة. إنَّ الفهم يتضمن منطقة أوسع من المنطقة التي يمكننا أن نكون على وعي بها، وليس في مقدور المرء أن يكون خارج الشيء وداخله في الوقت نفسه. وما يعنيه عادة بفهم شعب آخر هو بالطبع مقاربة للفهم تقف دون النقطة التي يبدأ الدارس عندها في فقدان بعض جوهريات ثقافته هو. فالرجل الذي يمارس عادة أكل لحوم البشر ليفهم العالم الداخلي لقبيلة من أكلة لحوم البشر، يكون قد اشتطَّ بحيث لم يعد قادرًا على أن يصبح واحدًا من قومه حقًا مرة أخرى[1].

على أنني ما أثرت هذه المسألة إلا لأؤيد قولي بأن الثقافة ليست مجموع مناشط متعددة فحسب، بل هي طريقة في الحياة. ومن ثم فإن الأخصّائي العبقري، الجدير كل الجدارة بأن يكون عضوًا في إحدى صفوات الدكتور مانهايم على أساس تفوقه في مهنته، قد لا يكون واحدًا من «الأشخاص المثقفين» الذين يمثلون ثقافة الفئة، وقد لا يكون ـ كما قلت من قبل ـ إلا مساهمًا عظيم القدر فيها. ولكن ثقافة الفئة كما تمكن ملاحظتها في الماضي لم تكن قط مطابقة في مداها

(1) في رواية «قلب الظلام» لجوزيف كونراد إشارة إلى ما يشبه ذلك.



للطبقة، سواء أكانت طبقة أرستقراطية أم طبقة متوسطة عليا. فإن عددًا كبيرًا جدًا من أعضاء هاتين الطبقتين كانوا دائمًا ظاهري النقص في «الثقافة». وأحسب أن مستودع هذه الثقافة في الماضي كان هو الصفوة (بالأفراد)، التي كان القسم الأكبر منها مستمدا من الطبقة السائدة في وقتها، ليكوّن المستهلكين الأوائل لأعمال الفكر والفن التي ينتجها أعضاء الأقلية، وهؤلاء يأتون من طبقاتٍ شتى، منها تلك الطبقة نفسها. وتكون بعض وحدات هذه الأكثرية أفرادًا، وبعضها أسرًا. ولكن أفراد الطبقة المسيطرة الذين يكونون نواة الصفوة الثقافية يجب ألا ينفصلوا بذلك عن الطبقة التي ينتمون إليها، فإنهم لولا عضويتهم في تلك الطبقة لما كان لهم دورهم الذي يقومون به. فوظيفتهم بالنسبة إلى المنتجين هي أن ينقلوا الثقافة التي ورثوها، كما أن وظيفتهم بالنسبة إلى بقية طبقتهم هي أن يحفظوها من التحجّر. ووظيفة الطبقة ككل هي أن تحافظ على مستويات «الآداب الاجتماعية» وتوصلها، وهي عنصر حيوي في ثقافة الفئة[1]. ووظيفة الأفراد الممتازين والأسر الممتازة هي أن تحافظ على ثقافة الفئة، كما أن وظيفة المنتجين هي أن يغيروها.

فإذا كانت الصفوة مؤلفة من أفراد لا يجدون طريقهم إليها إلّا من خلال تفوّقهم الفردي، فإن الاختلافات بينهم في الأساس ستكون من العظَم بحيث تربط بينهم مصالحهم المشتركة وحدها، ويفصل بينهم

---

(1) لاجتناب سوء الفهم في هذه النقطة ينبغي أن يلاحظ أني لا أزعم أن «الآداب العالية» شيء يختص به أي مستوى واحد من المجتمع. ففي المجتمع السليم يجب أن توجد الآداب العالية في جميع المستويات. ولكننا كما نميز بين معاني «الثقافة» في المستويات المختلفة، فكذلك نميز أيضًا بين معاني «الآداب العالية» التي يدخل فيها قدر من الوعي.



كل شيء آخر. ومن هناَ يجب أن تكون الصفوة مرتبطة بطبقة ما، سواءً أكانت عليا أم دنيا. ولكن طالما كانت هناك طبقات، فالراجح أن الطبقة السائدة هي التي تجتذب هذه الصفوة إليها. أمّا ما يمكن أن يحدث في مجتمع لا طبقي ـ وتصوّر ذلك أمر عسير جدًا أكثر مما يظن الناس ـ فإنه يدخلنا في منطقة التخمين. على أن هناك بعض التخمينات التي تبدو لي جديرة بالمحاولة.

إن القناة الأساسية لنقل الثقافة هي الأسرة. فلا إنسان ينجو تمامًا من نوع الثقافة التي اكتسبها من بيئته الأولى، أو يتجاوز درجتها تمامًا. ولا يجوز القول بأن هذه القناة هي قناة النقل الوحيدة، التي لا يمكن أن يوجد غيرها، فإن أي مجتمع على شيء من التعقيد يلحقها ويصلها بمسالك أخرى لنقل التقاليد. وحتى المجتمعات الأقرب إلى البدائية يكون هذا حالها. وفي مجتمعات أكثر تمدنًا ـ مجتمعات المناشط المتخصصة حيث لا يتبع كل الأبناء مهنة الأب ـ لا يخدم صبي الحرفة معلمه فحسب (أو على الأقل هذا هو المثل الذي يَطمَح إليه)، ولا يتعلم منه فحسب كما يمكن أن يتعلم المرء في مدرسة صناعية، بل يندمج في طريقة حياة تقترن بتلك الصناعة أو الحرفة المعينة، ولعل السر المفقود في الحرفة هو هذا: أن الذي يُنقَل فيها ليس مجرد مهارة، بل طريقة كاملة في الحياة. وكانت الجامعات القديمة توصِّل الثقافة ـ وهي متميزة عن «المعرفة بالثقافة»، فكان يفيد منها شبان لا يحصلون علمًا، ولا يكتسبون حبًا للعلم، ولا لفن المعمار القوطي، ولا لطقوس الجامعة ورسومها. وأحسب أن الجمعيات ذات الطراز الماسوني تنقل هي أيضًا ما يشبه ذلك: فإن شعائر الدخول هي أخذ إلى طريق حياة، تُلُقِّيَ من الماضي ويراد استبقاؤه في المستقبل، مهما يكن



مداه محدودًا. ولكن قناة الأسرة تظل أهم بكثير في سائر قنوات نقل الثقافة، وعندما تعجز حياة الأسرة عن القيام بدورها يجب أن تتوقع انحدار ثقافتنا. والأسرة نظام يذكره بالخير كلُّ إنسان تقريبًا، ولكننا نحسن صنعًا إذا تذكرنا أن هذه الكلمة قد تختلف في سعة مدلولها. فهي في العصر الحاضر لا تكاد تعني أكثر من أعضائها الأحياء، وحتى عن الأعضاء الأحياء نادرًا ما يذكر إعلان أسرة كبيرة أو ثلاثة أجيال، فالأسرة العادية في الإعلانات تتكون من أبوين وطفل أو طفلين. والشيء الذي يُرفع إلى منزلة الإعجاب ليس الولاء لأسرة؛ بل الحب الشخصي بين أعضائها. وكلما كانت الأسرة صغيرة سهلت المبالغة العاطفية في ذلك الحب الشخصي. ولكنني حين أتحدث عن الأسرة، أعني رابطة تستوعب فترة من الزمن أطول من هذه: أعني ولاءً للموتى مهما يكن ذكرهم غامضًا، وبرًا بمن لم يولدوا مهما يكن عصرهم بعيدًا. فهذا التوقير للماضي والمستقبل أن لم يُرَبَّ في الأسرة فلن يكون في المجتمع إلا كلمة تقال. وهذا الاهتمام بالماضي يختلف عن غرور النَسَب وفخاره، وهذه المسؤولية عن المستقبل تختلف عن مسؤولية من يبني البرامج الاجتماعية.

لذلك أميل إلى القول بأن المجتمع القوي، تظهر فيه الطبقة والصفوة كلتاهما، مع بعض التداخل، ودوام التفاعل بينهما. وتميل الصفوة ـ إذا كانت صفوة حاكمة، ولم يكبت الدافع الطبيعي لتوريث عقب المرء السلطة والمكانة كلتيهما كبتا صناعيا ـ إلى أن تقيم من نفسها طبقة. وهذا التحول في ما أرى هو الذي يؤدي بالدكتور مانهايم إلى ما أعتبره سهوًا منه. ولكن الصفوة التي تتحول هذا التحول تميل إلى فقدان وظيفتها بوصفها صفوة، لأن الصفات التي وصل بها أعضاؤها



الأصليون إلى مراكزهم لا تنقل كلها إلى أعقابهم على السواء. ومن ناحية أخرى يجب أن ننظر ماذا عسى أن تكون النتائج عندما يحدث العكس، ويكون لدينا مجتمع تتولى صفواته وظائف الطبقة[1] والظاهر أن الدكتور مانهايم قد اعتقد أن ذلك سيحدث، وقد دلَّ على وعيه بأخطاره، كما يبدو من فقرة نقلتها عنه، بيد أنه لم يظهر استعدادًا لاقتراح ضمانات محددة ضد هذه الأخطار.

وأزعُم أن حالة مجتمع بلا طبقات، تسوده الصفوات وحدها، هي حالة لا نملك أدلة وثيقة عليها. وأفترض أننا يجب أن نعني بمثل هذا المجتمع، مجتمعًا يبدأ فيه كل فرد بدون مزايا ولا معِّوقات، ويجد فيه كل إنسان طريقه إلى أصلح مكان يملؤه في الحياة، أو يُوَجَّه إلى هذا المكان، وتشغل كل وظيفة بأصلح الناس لها، بفضل نظام يضعه أفضل المهندسين لمثل هذا الجهاز، ولا أظنُّ ـ بالطبع ـ أن أشدَّ المتفائلين يمكن أن يتوقعوا للنظام كل هذا القدر من النجاح، فإذا بدا بوجهٍ عام أنه أقرب إلى وضع الأشخاص الصالحين في الأماكن الصالحة من أي نظام سابق، فينبغي أن نكون كلنا راضين. وعندما أقول «تسوده الصفوات» بدلًا من «تحكمه الصفوات» فأنا أعني أن مثل هذا المجتمع؛ يجب ألّا يقنع بأن يحكمه الأشخاص الصالحون، بل يحرص على أن يرتفع أقدر الفنانين والمهندسين إلى القمة، ويؤثروا في الذوق، ويقوموا بالأعمال العامة ذات الشأن، وكذلك يجب أن يفعل في سائر الفنون

---

(1) يريد إليوت: أن الطبقة في الحالة الأولى تحاول أن تقوم بوظيفة الصفوة الحاكمة، أما في الحالة الثانية فالصفوة أو الصفوات تحاول أن تقوم بوظيفة الطبقة في استمرار الثقافة. ولهذا فالحالتان متعاكستان. (المترجم).



والعلوم، ولعل من الواجب قبل ذلك كله أن يكون مجتمعًا يستطيع أقدر العقول فيه أن يعبروا عن أنفسهم بالتفكير النظري. ويجب ألا يعمل النظام كل هذا للمجتمع في موقف معين، بل أن يستمر في عمله، جيلًا بعد جيل. فمن الحماقة أن ننكر أن صفوة ما تقوم بعمل جليل في طور معين من نمو البلاد، ومن أجل غرض محدود. فقد تستطيع بطرد فئة حاكمة سابقة ـ لعلها كانت طبقة بعكس هذه الصفوة ـ أن تصلح الحياة القومية أو تجدد نشاطها. لقد حدثت مثل هذه الأشياء. ولكننا نفتقر إلى أدلة على استمرار حكومة الصفوة، وما لدينا من أدلة على ذلك فهو غير مُرْضٍ، ولابد أن يمر وقت طويل قبل أن يمكننا استمداد أي مثل من روسيا. فروسيا بلد بكر قويٌّ، وهي أيضًا بلد كبير مترام، وستحتاج إلى فترة طويلة من السلم والنمو الداخلي. وثمة أشياء ثلاثة يمكن أن تحدث: فقد تظهر لنا روسيا كيف يمكن أن تنتقل حكومة مستقرة وثقافة مزدهرة بوساطة الصفوات وحدها، وقد ترتكس في خمول الشرق، وقد تتبع الصفوة الحاكمة سبيل غيرها من الصفوات الحاكمة وتصبح طبقة حاكمة. وكذلك لا يمكننا أن نرتكن إلى أي دليل من الولايات المتحدة الأمريكية. فالثورة الحقيقية في تلك البلاد لم تكن هي ما يسمى بالثورة في كتب التاريخ، بل كانت نتيجة للحرب الأهلية، التي قامت بعدها صفوة من المتمولين، وازدادت سرعة التوسع والنمو المادي للبلاد، وعلا تيار الهجرة المختلطة، مصطحبًا (أو مضاعفًا) خطر التطور إلى نظام طائفي[1]، وهو خطر لم يُدفع بعدُ

---

(1) أعتقد أن الفارق الجوهري بين نظام الطوائف ونظام الطبقات هو أن أساس الأول فارق يؤدي بالطبقة المسيطرة إلى اعتبار نفسها «جنسا» ممتازا.



تمامًا. إنَّ الأدلة المستمدة من أمريكا لم تنضج بعد بالنسبة لعالم الاجتماع. ودليلنا الآخر على حكومة الصفوة مستمد من فرنسا بوجه خاص. فقد كانت هناك طبقة حاكمة لم تعد حاكمة خلال فترة طويلة انفرد فيها العرش بالسلطة، فهبطت إلى مستوى المواطنين العاديين. أما فرنسا الحديثة فلم تكن لها طبقة حاكمة: فمهما يُقَلْ عن حياتها السياسية في ظل الجمهورية الثالثة، فقد كانت على كل حال حياة غير مستقرة. وهنا يمكننا أن نلاحظ أنه حين تُزاح طبقة سائدة بالقوة، مهما تكن قد أساءت القيام بوظيفتها، فإن وظيفتها لا تنتقل كاملة إلى أيدي طبقة أخرى. ولعل «هجرة الإوز البري»[1] ترمز للضرر الذي ألحقته إنجلترا بأيرلندة ـ ضرر إذا نظرنا إليه من هذه الناحية رأيناه أفدح من مذابح كرومويل، أو أيٍّ من النكبات التي يلذ للأيرلنديين تذكرها ـ ولعل إنجلترا قد أساءت إلى ويلز واسكتلندة أيضًا باجتذاب طبقاتهما العليا برفق إلى مدارس خاصة معينة، أكثر مما أساءت إليهما بالمظالم التي يتحدث عنها القوميون في البلدين (وبعض هذه المظالم خياليٌّ، وبعضها نتيجة سوء فهم). على أنني أود هنا أن أعلّق الحكم حول روسيا مرة ثانية. فلعل هذه البلاد كانت في وقت ثورتها لم تتجاوز بعد مرحلة مبكرة من تطورها، بحيث قد يثبت أن إزاحة طبقتها العليا لم تكن غير معطلة لذلك التطور فحسب، بل كانت مشجعة عليه. على أن هناك

(1) Flight of the Wild Geese وتعبير «الإوز البري» مستعمل هنا مجازا وتعرف الحادثة في التاريخ الأيرلندي «بهجرة النبلاء» The Flight of the Earls إشارة إلى إبحار إيرل أوف تيرون والإيرل أوف تيركونل مع أسرتهما وأتباعهما ليلة 14 سبتمبر 1607 قاصدين إلى أسبانيا خوفا من غدر الملك جيمس. (المترجم).



ما يدعو إلى الاعتقاد بأن إزالة الطبقة العليا في مرحلة من التطور أكثر تقدمًا قد تكون نكبةً على البلاد، وهذا أمر محقق عندما تكون تلك الإزالة راجعة إلى تدخل أمة أخرى.

لقد كان معظم حديثي في الفقرات السابقة عن «الطبقة الحاكمة» و«الصفوة الحاكمة». ولكنني يجب أن أذكِّر القارئ مرة أخرى بأننا حين نُعنى بالطبقة وإزاءها الصفوة، فإنما نُعنى بالثقافة الكلية لبلد من البلاد، وهذه تتضمن ما هو أكثر وأبعد من الحكومة. فقد نسلم بشيء من الثقة لصفوة حاكمة، كما كان الرومان الجمهوريون يسلمون السلطة إلى المستبدين، ما دمنا ننظر إلى غرض محدد في أزمة ـ والأزمة قد تستمر طويلًا. وهذا الغرض المحدد يجعل من الممكن أيضًا أن نختار الصفوة، لأننا نعلم لماذا نختارها. ولكن بأي نظام نختار، إن أردنا طريقة لاختيار الأشخاص الصالحين الذين تتكون منهم كل صفوة، لمستقبل غير محدد؟ فإذا كان «غرضنا» هو أن نضع في القمة أصلح الناس في كل ميدان من ميادين الحياة، فإننا نحتاج إلى معيار نحكم به من هو أصلح الناس، وإن فرضنا معيارًا فسوف يكون له تأثير خانق للتجديد. فإن كل عمل عبقري سواء أكان في الفن أم العلم أم الفلسفة يلاقي معارضة في كثير من الأحيان.

وكلُّ ما يعنيني الآن هو هل نستطيع بالتربية وحدها أن نضمن انتقال الثقافة في مجتمع يظهر بعض المربين أنهم لا يبالون بالفروق الطبقية فيه، ويريد مربون آخرون أن يزيلوا منه الفروق الطبقية تمامًا؟ إنَّ هناك، في كل حال، خطرًا من تفسير «التربية» تفسيرًا يتّسع أكثر مما ينبغي ويضيق عن كثير مما ينبغي: يضيق عن كثير مما ينبغي عندما يتضمن أن التربية مقصورة على ما يمكن تعليمه، ويتّسع أكثر مما ينبغي عندما يتضمن أن كل ما يستحق المحافظة عليه يمكن نقله



بالتعليم. فما يمكن أن تنقله الأسرة في المجتمع الذي يريده بعض المصلحين سيكون مقصورًا على الحد الأدنى، ولا سيما إذا تولى الطفل نظام تربوي موحَّد «من المهد إلى اللحد» كما يأمل المستر هـ. دنت. وإذا لم يُصنفّ الطفل على أيدي الموظفين المنوط بهم أمر فرزه على أنه شبيه بأبيه تمامًا، فإنه سيربى في بيئة مدرسية مختلفة كل الاختلاف ـ وأقول مختلفة، ولا يعني ذلك أن تكون بالضرورة، لأن كل البيئات المدرسية ستكون سواءً في الجودة ـ وسينشأ طبقًا لما يعتبره الرأي الرسمي في ذلك الوقت «القواعد الديمقراطية الصحيحة». وبناءً على ذلك ستتألف الصفوات فقط من أفراد لا يربط بينهم رباط مشترك سوى اهتماماتهم المهنية،من دون تماسك اجتماعي، ومن دون استمرار اجتماعي، ولن يوحِّد بينهم إلّا جزء من شخصياتهم، وذلك هو أكثر الأجزاء وعيًا، وسيلتقون كما تلتقي اللجان. ولن يكون القسم الأكبر من «ثقافتهم» إلا ما يشتركون فيه مع الأفراد الآخرين الذين تتألف منهم أمتهم.

إنَّ الدفاع عن المجتمع ذي البناء الطبقي، بدعوى أنه هو المجتمع «الطبيعي» على معنى من المعاني، لدفاعٌ يغلب عليه الهوى إذا نحن سمحنا لأنفسنا بأن تأسرنا هاتان الكلمتان المتقابلتان: الأرستقراطية والديمقراطية. فالمشكلة كلها يساء وضعها حين نستعمل هاتين الكلمتين على سبيل التضاد. إنَّ ما قدمته ليس «دفاعًا عن الأرستقراطية» ـ أي تأكيدًا لأهمية عضو واحدٍ في المجتمع، بل الأصح أنه دفاع عن شكل للمجتمع تكون للأرستقراطية فيه وظيفة خاصة وجوهرية، بقدر ما تكون وظيفة كل قسم آخر من المجتمع خاصة وجوهرية. فالمهم هو أن يكون للمجتمع بناء تتدرج فيه المستويات الثقافية تدرجًا متصلًا من «القمة» إلى «القاعدة» ومن المهم أن نتذكر أنه لا ينبغي اعتبار



المستويات العليا على حظ من الثقافة أكبر من حظ المستويات الدنيا، ولكن ممثلة لثقافة أكثر وعيًا وأكثر تخصصًا. وإني لأميل إلى الاعتقاد بأنه لا بقاء لديمقراطية صحيحة إن لم تحتوِ على هذه المستويات المختلفة للثقافة. ويمكن أن يُنظر لمستوياتَ الثقافة أيضًا على أنها مستويات للسلطة، إلى حد أن فئة صغيرة في مستوى أعلى قد تكون لها سلطة مساوية لسلطة فئة أكبر في مستوى أدنى، فإنه مما تمكن إقامة الدليل عليه أن المساواة الكاملة معناها انعدام المسؤولية الشامل، وفي مجتمع كهذا الذي أتخيله يرث كلٌّ فردٍ مسؤولية أكبر أو أقل نحو الأمة، طبقًا لما ورثه من مركز في المجتمع ـ فتكون لكل طبقة مسؤوليات مختلفة نوعًا. فالديمقراطية التي يتساوى فيها جميع الأفراد في المسؤولية عن كل الأشياء هي ديموقراطية خانقة لذوي الضمائر، إباحية لغيرهم.

وهناك أسسٌ أخرى يمكن الدفاع منها عن مجتمع ذي درجات، وعلى العموم فإني آمل أن توصي هذه المقالة بخطوط في التفكير لن أستكشفها بنفسي، ولكني يجب أن أذكِّر القارئ دائمًا بحدود موضوعي. وإذا اتفقنا على أن الأداة الرئيسية لنقل الثقافة هي الأسرة، وإذا اتفقنا على أن المجتمع الذي بلغ حظًا من التمدن يجب أن تكون فيه مستويات مختلفة من الثقافة، فبناء على ذلك يجب لضمان نقل ثقافة هذه المستويات المختلفة أن توجد فئات من الأسر، تستمر كل منها على طريقة واحدة في الحياة من جيلٍ إلى جيل.

ومرة أخرى يجب أن أكرر أن «شروط الثقافة» التي أضعها لا يلزم بالضرورة أن تنتج المدنية الأرقى، وإنما الذي أقرره أنها حين تتخلف لا ينتظر أن توجد المدنية الأرقى.



الفصل الثالث

الوحدة والتنوع: الإقليم




مكتبة
الفكر الجديد

«إن وجود شيء من التنوع بين المجتمعات البشرية أمر جوهري لتوفير حافز ومادة لأوديسة[1] الروح البشرية. إن الأمم الأخرى ذات العادات المغايرة ليست أعداء بل هبات من الله. فالناس يتطلبون في جيرانهم قرابةً تكفي للفهم، واختلافًا يكفي لإثارة الانتباه، وجلالًا يكفي ليبعث الإعجاب.»

أ. ن هوايتهد

العلم والعالم الحديث

من الأفكار التي تتردد في هذه المقالة، أنه "لكي تزدهر ثقافة شعب ما ينبغي ألّا يكون شديد الاتحاد ولا شديد الانقسام. ففرط الوحدة قد يكون ناشئًا عن البربرية وقد يؤدي إلى الاستبداد؛ وفرط الانقسام قد يكون ناشئًا عن التحلل وقد يؤدي إلى الاستبداد أيضًا".

(1) ملحمة هوميروس «الأوديسة» تصور ـ كما هو معروف ـ رحلة البطل أوديسيوس عائدًا إلى وطنه بعد حرب طروادة وما صادفه من مخاطر، وما عبره من عوالم غريبة. ولهذا يستعار اسمها لكل رحلة من هذا النوع. (المترجم).



وكلا الطرفين يعوق اطراد النمو في الثقافة. ولا يمكن تحديد الدرجة المناسبة من الوحدة ومن التنوع لكل الشعوب في كل الأوقات، وإنما يمكننا أن نورد بعض النواحي التي يكون فيها تجاوز الحد أو القصور دونه خطرًا، ونأتي بالأمثلة على ذلك؛ أمّا ما يكون ضروريًا أو نافعًا أو ضارًا لشعب معينٍ في وقت معين فأمر يجب أن يُترك لحكمة الحكيم وفراسة رجلِ الدولة. لا يصلح مجتمع خال من الطبقات، ولا مجتمع يقوم على حواجز اجتماعية صارمة لا يمكن النفاذ منها. فينبغي أن يكون في كل طبقة زيادة وحذف مستمران، وينبغي أن تكون الطبقات كلها قادرة على الاختلاط في حرية مع بقائها متميزة؛ وينبغي أن يكون لها جميعًا اشتراك في الثقافة فيما بينها، يجعل بينها شيئًا مشتركًا أرسخ مما تشارك به كل طبقة نظريتها في مجتمع آخر. وقد بحثنا في الفصل السابق الأشكال الخاصة لنمو الثقافة عن طريق الطبقة، وعلينا الآن أن نبحث في الأشكال الخاصة لنمو الثقافة عن طريق الإقليم.

ولعلنا لسنا في حاجة بعد تجرِبة الحرب إلى من يذكّرنا بفضائل الوحدة من الناحيتين الإدارية والعاطفية. غير أنه كثيرًا ما يُتصوَّر أن وحدة زمن الحرب ينبغي الاحتفاظ بها في زمن السلم. فقد يمكننا أن نتوقع وحدة تلقائية في العاطفة لا زيف فيها بين شعب مشغول بالحرب، ولا سيما إذا بدت الحرب دفاعية صرفة، أو أمكن إظهارها بهذه الصورة؛ كما يمكننا أن نتوقع تكلفًا لهذه الوحدة من جانب أولئك الذين لا يريدون إلّا أن يتجنبوا الملامة؛ وأن نتوقع من الجميع خضوعا لأوامر السلطات القائمة.

ومثل هذا الانسجام وإسلاس القيادة هو ما نرجو أن نجده بين من يبقون أحياء بعد تحطم سفينة، وهم في قارب للنجاة يحمله الموج أنّى



شاء. وكثيرا ما يبدي الناس أسفهم لأن الوحدة والتضحية والإخاء التي تسيطر في الحالة الطارئة لا تبقى بعد هذه الحالة. وقد يستنتج معظم من يشاهدون مسرحية باري «كريتون العجيب»[1] أن التنظيم الاجتماعي في الجزيرة كان صوابًا، والتنظيم الاجتماعي في حاضرة البلاد خطأ، ولعل مسرحية باري تحتمل تفسيرًا آخر، ولكننا يجب أن نفرِّق على كل حال بين الوحدة الضرورية في حالة طارئة، وبين الوحدة المناسبة لنمو الثقافة في أمة تنعم بالسلم. ويمكننا أن نتصور بالطبع أن فترة «السلم» قد تكون فترة إعداد للحرب، أو استمرار للأعمال الحربية في شكل آخر؛ وفي هذه الحالة تتوقع إثارة مقصودة للعاطفة الوطنية، وتوجيها صارما من الحكومة المركزية. ولنا أن نتوقع في مثل هذه الفترة أن توجَّه «الحرب الاقتصادية» بتنظيم حكومي دقيق، ولا تترك لحروب العصابات والغارات الفردية التي يقوم بها النشاط التجاري الخاص. ولكنني معنيٌّ هنا بنوع الوحدة المستحَبّة ودرجتها في بلدٍ يعيش في سلام مع البلدان الأخرى، لأننا إن لم نستطع أن نحصل على فتراتٍ من السلام الحقيقي فمن العبث أن نأمل في الحصول على ثقافة بوجه ما. فنوع الوحدة الذي يعنيني لا تعبر عنه حماسةٌ مشتركةٌ ولا غرضٌ مشتركٌ، لأن الحماسة والغرض هما دائمًا أمران عارضان.

إنَّ الوحدة التي تعنيني يجب أن تكون وحدة لا شعورية إلى حد كبير. ومن ثم فلعل خير طريقة لتناولها هي النظر في ضروب التنوع

(1) تقوم عقدة هذه المسرحية على أن لوردا إنجليزيا وبناته الثلاث وكبير خدمه وشخصين آخرين تتحطم بهم سفينة ويعيشون على إحدى الجزر، فتتغير العلاقات بينهم طبقا للظروف الجديدة ويصبح كبير الخدم لقوته الجسمية وذكائه العملي «ملك» الجماعة. (المترجم).



النافعة. وسأتناول هنا التنوع الإقليمي. من المهم ألّا يشعر الإنسان بأنه مواطن في أمة معينة فحسب، بل مواطن في جزء معين من بلاده، له ولاء محلي. وهذا الولاء، كالولاء للطبقة، ينشأ من الولاء للأسرة. حقًا إن الفرد قد يألف أشد الإلف مكانًا لم يولد فيه، ومجتمعًا لا تربطه به روابط الأسلاف، ولكن لا أحسبنا نختلف في أن مجتمعًا من أناس ذوي شعور محلي قوي، قد جاؤوا كلهم من أمكنةٍ أخرى، هو مجتمع ينطوي على شيءٍ من التصنع، شيء من الوعي المبالغ فيه. وأحسبنا نميل إلى أن نقرر أننا يجب أن ننتظر جيلًا أو جيلين ليظهر ولاء ورثه السكان، ولم يكن نتيجة اختيار واع. ولعل من الخير بوجه عام أن يظل معظم البشر يعيشون في مكان ولادتهم. فالأسرة والطبقة والوَّلاء المحلي تتساند جميعًا، وإذا انحلت عرى واحدة منها شكت الأخريات أيضًا.

إنَّ مشكلة «الإقليمية» قلما ينظر إليها بالمنظار الصحيح وأنا استعمل هذا الاصطلاح «الإقليمية» عامدًا، لما يمكن أن يثيره من ارتباطات. فلعله يعني بالنسبة لمعظم الناس فكرة جماعة صغيرة من الساخطين المحليين يقومون بإثارةٍ سياسية تعدّ مضحكة لأنها ليست ضخمة ـ فثمة ما يثير السخرية دائمًا في كل حركة تِسعى لقضية يعتقد أنها فاشلة. إننا نتوقع أن نجد ـ «إقليميين» يحاولون إحياء لغة في طريقها إلى الاندثار، وينبغي أن تندثر؛ أو إحياء عادات عصرٍ ذهب وأصبحتْ خلوًا من كل معنى؛ أو تعطيل التقدم الحتمي المسلَّم به في استخدام الآلات واتساع نطاق الصناعة. والحق أن حماة التقاليد المحلية كثيرًا ما يكونون عاجزين عن إظهار أحسن ما في قضيتهم؛ وعندما يقابلون بأشدِّ المعارضة والسخرية من آخرين بين شعبهم نفسه ـ كما يحدث



أحيانا ـ يشعر الأجنبي بأنه لا مسوِّغ لأن يأخذهم مأخذ الجد. وأحيانًا يسيئون فهم قضيتهم، فهم يميلون إلى أن يصوِّروا العلاج في كلمات سياسية فحسب، وبما أنهم قد يكونون أغمارا في السياسة؛ وفي الوقت نفسه تحركهم دوافع أعمق من الدوافع السياسية، فلعل برامجهم أن تكون بعيدة عن التطبيق العملي بعدًا ظاهرا. وعندما يقدمون برنامجًا اقتصاديًا فهنا أيضًا يعوِّقهم أن لديهم دوافع أعمق من الاقتصاد، إذا قورنوا برجال اشتهروا بأنهم عمليون. هذا إلى أن الإقليمي العادي يهتم بمصالح إقليمه فقط، وبذلك يوحي إلى جاره على الجانب الآخر من الحدود أن ما فيه منفعة لأحدهما لا بد أن يكون ضارًا بالآخر. فالرجل الإنجليزي مثلًا لا يفكر في إنجلترا عادةً على أنها «إقليم» كما يفكر القومي الاسكتلندي أو الويلزي في اسكتلندا أو ويلز؛ وإذ لا يصوَّر له أن الأمر يتصل بمصالحه أيضا فإنه يظل نافرًا بعواطفه من دعوة الإقليمية، فربما طابق الرجل الإنجليزي بين مصالحه وبين الميل إلى محو المميزات المحلية والجنسية، وهو ميلٌ يضرُّ بثقافته هو بقدْرِ ما يضر بثقافات جيرانه. إذن فالقضية لا ينتظر أن تسمع إلّا إذا عممت.

وقد يشك الإقليمي الراسخ حين يصل إلى هذه النقطة ـ إن قرأ هذه الصفحات ـ أنني أحتال حيلة يدرك مرماها. فقد يظن أن ما أسعى إليه هو محاولة حرمانه من الاستقلال السياسي والاقتصادي لإقليمه، وتهدئته بإعطائه بديلًا عنه «استقلالًا ثقافيًا» لن يكون إلّا ظلًا للحقيقة، لأنه مفصول عن السلطة السياسية والاقتصادية، وأنا أدرك حق الإدراك أن المشكلات السياسية والاقتصادية والثقافية لا يمكن فصل بعضها عن بعض، وأدرك حق الإدراك أن أي «إحياء للثقافة المحلية» يترك هيكل البناء السياسي والاقتصادي دون تغيير هو عمل يكاد لا يعدو



التعلق بالقديم وتثبيت دعائمه بطريقة صناعية. فالشيء المطلوب ليس إحياء ثقافة اختفت، أو إنعاش ثقافة في سبيل الاختفاء، في ظروف حديثة تجعلها مستحيلة، بل إنماء ثقافة معاصرة من الجذور القديمة. ولكن الشروط السياسية والاقتصادية للإقليمية السليمة ليست هي ما تتناوله هذه المقالة، ولا هي أمور أجدني أهلًا لإبداء الرأي فيها. وكذلك لا أظن أن المشكلة السياسية أو الاقتصادية ينبغي أن تكون هي أول ما يشغل الإقليمي الحق. فالقيمة المطلقة هي أن كل منطقة ينبغي أن تكون لها ثقافتها المميزة، التي ينبغي أيضا أن تنسجم مع ثقافات المناطق المجاورة وتثريها. ولتحقيق هذه القيمة يلزم بحث ما عدا التمركز في لندن أو غيرها من طرق سياسية واقتصادية. والأمر هنا هو أمر إمكان: أمر بحث عما يمكن عمله في سبيل هذه القيمة الثقافية المطلقة دون إضرار بالجزيرة ككل، ومن ثم بذلك البعض منها الذي يهتم به الإقليمي. ولكن هذا خارج عن نطاق موضوعي.

ولعلك لاحظت أننا معنيون ـ أولًا بالذات ـ بالثقافات التي توجد في الجزر البريطانية. وأوضح الاختلافات التي يجب النظر فيها هو اختلاف تلك المناطق التي لا تزال لها لغات خاصَّة بها، وحتى هذا الفاصل ليس يسيرًا كما يبدو. فمن الجائز أن يحتفظ شعب فقد لغته (كالأيرلنديين الذين يتكلمون الإنجليزية) بقدر من بناء لغته الأصلية وطريقتها في التعبير ونبرتها وإيقاعها (ومتن اللغة ذو أهمية ثانوية) يكفي ليجعل لكلامه وكتابته خصائص لا توجد في مواطن أخرى للغة التي اكتسبها. ومن جهة أخرى قد تحتفظ «لهجة» ببقايا شكل من اللغة التي كانت لها يومًا مكانة مساوية لأية لغةٍ أخرى، قد تحتفظ بهذه البقايا على أدنى مستوى من الثقافة. ولكن الثقافة التي لا يُشك في أنها تدور



في فلك ثقافة أخرى هي تلك التي تحتفظ بلغتها ولكنها ترتبط بثقافة أخرى ارتباطًا وثيقا وتعتمد عليها اعتمادًا شديدًا بحيث يضطر جميع أهلها، لا طبقات معينة منهم فحسب، أن تكون لهم لغتان. وهذه الثقافة تختلف عن ثقافة الأمة الصغيرة المستقلة في أنه لا يلزم معرفة لغة أخرى في هذه الحالة الثانية إلا لبعض الطبقات؛ والغالب في الأمة الصغيرة المستقلة أن من يحتاجون إلى معرفة لغة أجنبية سيحتاجون إلى لغتين أو ثلاث، ومن هنا يتزن جذب ثقافة أجنبية بجذب ثقافة واحدة على الأقل. والأمة ذات الثقافة الأضعف قد تخضع لتأثير ثقافة من الثقافات الأقوى في فترات مختلفة، أما الثقافة التي تدور في فلك أخرى حقًا فهي ثقافة ذات صلة دائمة بثقافة أقوى، راجعة إلى أسباب جغرافية وغير جغرافية. وحين نبحث في ما أسميه الثقافة التي تدور في فلك أخرى، نجد سببين يمنعانها أن تسلم بامتصاصها التام في الثقافة الأقوى. المانع الأول عميق بحيث يجب أن نعترف به بداهة: فهو غريزة كل حي في المحافظة على وجوده الخاص. وربما كان العصيان على الامتصاص أحدّ، والتعبير عنه أعنف، عند أولئك الأفراد الذين يجتمع لديهم هذا العصيان مع إقرار بالنقص أو العجز؛ ومن ناحية أخرى فقد ينكره أولئك الأفراد الذين أصبح الدخول في الثقافة الأقوى يعني عندهم النجاح، أي الظفر بسلطان أو مكانة أو ثروة أكبر مما كان يمكنهم الحصول عليه لو بقيت حظوظهم محدودة بدائرة موطنهم الأصلي[1]. ولكننا إذا استبعدنا شهادة كلا هذين النوعين من الأفراد أمكننا القول بأن أي جماعة صغيرة نشيطة ترغب في الاحتفاظ بفرديتها.

---

(1) ومع ذلك فلا ينكر أن المهاجر يبدي أحيانًا عاطفة مبالغا فيها نحو موطنه الأصلي، ويعود إليه ليقضي عطلاته، أو ليستمتع بالراحة في سنوات شيخوخته.



والسبب الآخر للمحافظة على الثقافة المحلية هو في الوقت نفسه سبب لاستمرار هذه الثقافة دائرة في الفلك دون أن تذهب إلى حد محاولة الانفصام التام. وهو أن الثقافة الدائرة في الفلك تؤثر تأثيرًا كبيرًا في الثقافة الأقوى؛ وبذلك تلعب دورًا أكبر، في العالم بعامة، مما كان يمكنها أن تلعبه وهي منعزلة. فانفصال أيرلندة واسكتلندة وويلز عن إنجلترا انفصالًا تامًا يعني بالنسبة لها أن تنفصل عن أوربا والعالم، ولن يجديها شيئًا أن تتحدث عن «مخالفات» قديمة. ولكن الجانب الآخر من المسألة أهم عندنا، لأنه هو الجانب الذي ينكر أكثر، وهو أن بقاء الثقافة الدائرة في الفلك ذو قيمة عظيمة للثقافة الأقوى. فلن تكسب الثقافة الإنجليزية شيئًا لو أصبح الويلزيون والاسكتلنديون والأيرلنديون غير متميزين عن الإنجليز ـ إنما الشيء الذي يمكن أن يحدث هو أن نصبح كلنا «بريطانيين» ماسخين، لا يتميز بعضنا عن بعض، في مستوى من الثقافة أحط من مستوى أي إقليم على حدة. هذا في حين تفيد الثقافة الإنجليزية فائدة عظيمة إذ تستقبل تأثيرات مستمرة من استكلندة وأيرلندة وويلز.

إنَّ التاريخ يحكم على الشعوب تبعًا لما أضافته إلى ثقافة الشعوب الأخرى النامية معها في نفس الوقت، وتبعا لما أضافته إلى الثقافات التي تقوم فيما بعد. ومن هذه الوجهة أنظر إلى مسألة المحافظة على اللغات ـ فأنا غير معني باللغات التي بلغت مدى بعيدًا من البلى (أي أنها لم تعد صالحة لحاجات التعبير عند أكثر أعضاء المجتمع ثقافة). وقد يجد المرء مزية ومدعاة للفخر في كون لغته واسطة ضرورية بين أكبر عدد ممكن من الأجانب: بيد أني غير واثق من أن سعة الانتشار هذه تخلو من أخطار بالغة على أي لغة. وثمة مزية أقل استحقاقًا



للريب، لبعض اللغات التي تتكلمها أصلًا أعداد كبيرة من الناس، وهي أنها أصبحت بفضل جهود العلماء والفلاسفة الذين فكروا بتلك اللغات، وبفضل التقاليد التي خلقت عن هذا الطريق، أدوات أصلح من غيرها للتفكير العلمي والتفكير المجرد. أما قضية اللغات الأضيق نطاقا فإنها يجب أن توضع على أسس أقل قبولًا للوهلة الأولى.

فالسؤال الذي يجب أن نسأله عن لغة كلغة ويلز هو: هل ثمة قيمة للعالم بعامة في أن تستخدم هذه اللغة في ويلز؟ ولكن هذا السؤال يساوي في التوقع أن نسأل: هل ثمة فائدة لأهل ويلز، باعتبارهم ويلزيين؟ لا بوصفهم بشرًا بالطبع، بل بوصفهم حفظة وقوامًا على ثقافة غير إنجليزية. إن الإضافة المباشرة التي أضافها إلى الشعر رجال من ويلز أو من أصل ويلزي يكتبون بالإنجليزية لهي إضافة ضخمة؛ وتأثير شعرهم في شعراء مختلفي الأعراق هو أيضًا تأثير ضخم. وكون شعر كثير مكتوبًا باللغة الويلزية في العصور التي لم تعرف فيها اللغة الإنجليزية في ويلز هي حقيقة دون الحقيقة السابقة في أهميتها المباشرة: إذ لا يبدو أن ثمة ما يمنع من دراسة هذا الشعر على أيدي أولئك الذين يأخذون أنفسهم بتعلم اللغة، كما يدرس الشعر المكتوب باللاتينية أو اليونانية. إذن فهناك ـ في الظاهر ـ كل ما يدعو إلى أن ينظم الشعراء الويلزيون باللغة الإنجليزية وحدها: فإنني لا أعلم شاعرًا بلغ الطبقة الأولى في اللغتين؛ وقد كان التأثير الويلزي في الشعر الإنجليزي راجعًا في المحل الأول إلى عمل شعراء ويلزيين كتبوا باللغة الإنجليزية وحدها. ولكننا يجب ألا ننسى أنه ليس ثمة ضمان أقوى من اللغة لنقل ثقافة، أي طريقة خاصة في التفكير والشعور والسلوك. ولكي تبقى حية لتؤدي هذا الغرض يجب أن تبقى لغة كتابة ـ فليس من المحتم



أن تكون لغة علم، ولكنها يجب أن تظل لغة شعرية؛ وإلا فإن انتشار التعليم سيقضي عليها. وطبيعي أن الأدب المكتوب بتلك اللغة لن يكون له تأثيرٌ مباشر في الأدب بعامة؛ ولكن إن بطلت ممارسته فإنهم يميلون إلى فقدان شخصيتهم التي تميّزهم (ونحن نتحدث عن عن أهل ويلز بالذات). سيصبح أهل ويلز أقل «ويلزية»، ولن يبقى لدى شعرائهم شيء يضيفونه إلى الأدب الإنجليزي أكثر من عبقريتهم الفردية وفي اعتقادي أن ما أجداه الكتاب الاسكتلنديون والويلزيون والأيرلنديون في الأدب الإنجليزي يزيد كثيرًا على الإضافة التي كان يمكن أن يقدمها كل هؤلاء الأفذاذ لو فرض أنهم جميعًا تبناهم منذ طفولتهم الأولى آباء إنجليز.

وليس من همي، في مقالة تنشد على الأقل مزية الإيجاز، أن أدافع عن فكرة أنه من المستحسن أن يبقى الإنجليز إنجليزًا. فأنا مضطر إلى أن أعتبر هذه الفكرة مسلَّمة، وإن كانت موضع نظر فيجب أن أدافع عنها في مناسبة أخرى، ولكني إذا استطعت أن أنجح بعض النجاح في الدفاع عن فكرة أنه من الخير لإنجلترا أن يبقى الويلزيون ويلزيين والاسكتلنديون اسكتلنديين والأيرلنديون أيرلنديين، فقد يصبح القارئ أميل إلى الموافقة على أنه ربما يكون من الخير للشعوب الأخرى أن يبقى الإنجليز إنجليزًا. إن من الجوانب الجوهرية في دعواي أنه لو حلت الثقافة الإنجليزية محل الثقافات الأخرى في الجزر البريطانية بحيث لا يبقى لهذه الثقافات من أثر لاختفت الثقافة أيضًا. ويبدو أن كثيرًا من الناس قد درجوا على اعتبار الثقافة الإنجليزية شيئًا مكتفيًا بنفسه، وطيد الأركان، وأنها ستبقى مهما يحدث وبينما يأبى بعض الناس أن يسلّموا بأن ثمة ما يمكن أن يكون ضارًا في أي تأثير أجنبي، يفترض آخرون ـ



فرحًا بما لديهم ـ أن الثقافة الإنجليزية يمكن أن تزدهر في عزلة تامة عن القارة: وكثير لم يخطر لهم قط أن يفكروا في اختفاء الثقافات المحيطة بإنجلترا (بله المميزات المحلية الأكثر تواضعًا والتي توجد في انجلترا نفسها) يمكن أن يكون كارثة: فنحن لا نُعنى عناية كافية بأيكولوجيا الثقافات[1]: ومن المرجَّح ـ في رأيي ـ أن التماثل التام في أنحاء هذه الجزر يؤدي ـ إن حدث ـ إلى انحطاط مستوى الثقافة بوجه عام.

وينبغي أن يكون واضحًا أنني لا أحاول حلًا للمشكلة الإقليمية؛ ويجب على كل حال أن يختلف الحل اختلافًا لا نهائيًا طبقًا للحاجات المحلية والإمكانيات المحلية. وإنما أحاول أن أفصل عناصر المشكلة بعضها عن بعض، أدع لغيري الجمع بينها. ولا أحبذ ولا أعارض أي مقترحات معينة من أجل إصلاحات إقليمية معينة. ويبدو لي أن معظم المحاولات لحل المشكلة ينقصها النظر الدقيق إما في الوحدة بين النواحي الثقافية والسياسية والاقتصادية، أو في الاختلافات بين هذه النواحي. ومعالجة ناحية من هذه النواحي دون اعتبار للآخرين تؤدي إلى أن يخرج برنامج يبدو عليه شيء من مخالفة المعقول لأنه ناقص. ومن المحقق أن الدافع القومي في الإقليمية لو بولغ فيه لأدى إلى مخالفة المعقول. فالارتباط الوثيق بين سكان مقاطعة «بريطانية» وبين الفرنسيين، أو بين الويلزيين وبين الإنجليز، يأتي بالخير للجميع، وارتباط بريطانية وويلز ارتباطًا يفصم علاقاتهما بفرنسا وإنجلترا، على الترتيب، شيء مؤكَّد؛ فإن الثقافة القومية لتزدهر يجب أن تكون مجرة من ثقافات، تفيد مكوناتها بعضها بعضًا وبذلك تفيد المجموع.

---

(1) الأيكولوجيا، في الاستعمال الحقيقي، العلم الذي يدرس الارتباط بين الكائنات العضوية وبين البيئة. وهو فرع من البيولوجيا أو علم الأحياء. (المترجم).



وعند هذه النقطة أقدم فكرة جديدة: وهي أن الاحتكاك بين أجزاء مجتمع ما ذو أهمية حيوية لذلك المجتمع. ونحن نحسب ـ لتعودنا أن نفكر بتشبيهات مأخوذة من الآلات ـ أن المجتمع يجب أن يكون حسن التشحيم بقدر الإمكان، ومزودًا «بكريات دوران» من أحسن وأصلب معدن، مثل الآلة؛ ونظن الاحتكاك ضياعًا للطاقة. ولن أحاول أن أستبدل بهذه الصورة صورة أخرى، ولعلنا كلما ابتعدنا عن التفكير بالقياس في هذه النقطة كان ذلك أفضل. لقد أشرت في الفصل السابق إلى أن كل مجتمع يستقر استقرارًا دائمًا على نظام طائفي أو نظام لا طبقي، فإن الثقافة تتحلل فيه: وقد لا نغالي إذا قلنا إنَّ المجتمع اللاطبقي ينبغي أن يُنبت الطبقة دائمًا، والمجتمع الطبقي ينبغي أن يميل إلى محو الفوارق بين طبقاته. والآن أنبه إلى أن الطبقة والإقليم كليهما إذ يقسمان سكان بلد ما إلى أنواع مختلفة من الجماعات فإنهما يؤديان إلى صراع يساعد على الخلَقْ والتقدم وأود أن أذكر القارئ بما سبق أن قلته في مقدمتي، من أن هذين ليسا إلّا اثنين بين عدد لا يمكن تحديده من الصراعات والمنافسات التي ينبغي أن تفيد المجتمع. بل إن كل زيادة في هذا العدد خير، حتى يكون كل واحد حليفًا لآخر من بعض النواحي، وخصمًا من عدة نواح أخرى، فلا يسيطر صراعٌ واحدٌ، ولا حسدٌ واحدٌ، ولا خوفٌ واحدٌ.

ونحن نجد أن نموَّنا كأفراد يتوقف على الناس الذين نصادفهم في مجرى حياتنا (ويدخل في هؤلاء الناس المؤلفون الذين نقرأ كتبهم، وشخصيات القصص والتاريخ). وفائدة هذا اللقاء ترجع إلى نواحي الاختلاف بقدر ما ترجع إلى نواحي التشابه، وترجع إلى الصراع بين الأشخاص كما ترجع إلى التعاطف بينهم. سعيد ذلك الرجل الذي



يلتقي بالصديق المناسب في اللحظة المناسبة؛ وسعيد أيضًا ذلك الرجل الذي يلتقي بالعدو المناسب في اللحظة المناسبة. إنني لا أوافق على إفناء العدو. فسياسة إفناء الأعداء، أو «تصفيتهم» كما يقال بوحشية، هي من شر ما يفزع في تطورات الحرب والسلم الحديثين، من وجهة نظر أولئك الذين يرغبون في بقاء الثقافة. فالمرء محتاج إلى عدو. ولذا فإن الاحتكاك بين الجماعات، لا بين الأفراد فحسب، يبدو لي، في حدود معينة، جد ضروري للمدنية. وخير ضمان للسلام هو عموم الإثارة. فالبلد الذي تبلغ فيه الانقسامات مدى بعيدًا هو خطر على نفسه، والبلد الموحَّد أكثر مما ينبغي ـ سواء أكانت هذه الوحدة طبيعية أم مصنوعة، مبنية على غرض أمين أم مجتلبة بالغش والقهر ـ خطر على غيره وقد رأينا في إيطاليا وألمانيا أن وحدة ذات أهداف سياسية اقتصادية، مفروضة في عنف وتسرع، كانت ذات آثار وخيمة على كلتا الأمتين. فقد نمت ثقافتهما على مدى تاريخ من الإقليمية المتطرفة الكثيرة الانقسام؛ فكانت محاولة تعليم الألمان أن يفكروا في أنفسهم على أنهم ألمان أولًا، ومحاولة تعليم الإيطاليين أن يفكروا في أنفسهم على أنهم إيطاليون أولًا، بدلًا من كونهم أهل إمارة أو مدينة صغيرة معينة ـ كان معنى ذلك هو تشويش الثقافة التقليدية التي لا يمكن أن تنمو ثقافة مستقبلة إلّا منها.

ويمكنني أن أضع فكرة أهمية الصراع داخل أمة من الأمم وضعًا أكثر إيجابية بأن ألحّ على أهمية أنواع الولاء المتعددة، والمتعارضة أحيانًا. فلو نظرنا إلى هذين التقسيمين فقط ـ التقسيم الطبي والتقسيم الإقليمي ـ لوجدناهما حريين أن يعملا أحدهما ضد الآخر إلى حدٍّ ما. فقد ينبغي أن تكون للرجل اهتمامات معينة وانعطافات معينة يشارك فيها



آخرين من نفس الثقافة ضد أبناء طبقته في أمكنة أخرى؛ واهتمامات وانعطافات يشارك فيها آخرين من طبقته بلا نظر إلى المكان. وكثرة الأقسام المتداخلة تساعد على السلام بين الأمة، إذ تفرِّق العداوات وتخلط بينها، وهي تساعد على السلام فيما بين الأمم، لأنها تعطي كل إنسان من العداوة في دياره ما يكفي لتحريك كل ما لديه من عدوان. ومعظم الناس يكرهون الأجانب عادة، وتسهل إثارتهم عليهم؛ وليس من الممكن للأغلبية أن تعرف الكثير عن الشعوب الأجنبية. ويبدو لي أن الأمة التي لديها درجات طبقية أحرى بأن تكون أكثر تسامحًا ومسالمة من الأمة التي بخلاف ذلك، إذا تساوتا في النواحي الأخرى.

وإلى هنا نكون قد سرنا في البحث من الأكبر إلى الأقل، إذ وجدنا الثقافة القومية محصّلة عدد غير محدود من الثقافات المحلية التي لو حللت هي نفسها لوجد أنها مكوَّنة من ثقافات محليِّة أصغر. فالوضع المثالي هو أن تكون لكل قرية، وبالأحرى لكل مدينة من المدن الكبرى، شخصيتها الخاصة. ولكنني أشرت في ما سبق إلى أن الثقافة القوميّة تصلُح باتصالها بالثقافات الأخرى، تعطيها وتأخذ منها؛ وسنسير بالبحث الآن في الاتجاه العكسي، أي من الأصغر إلى الأكبر. وحين نسير في هذا الاتجاه نجد أن مضمون كلمة ثقافة يصيبه بعض التغير. فهذه الكلمة يختلف معناها بعض الاختلاف حيث تتحدث عن ثقافة قرية، أو ثقافة إقليم صغير، أو ثقافة جزيرة مثل بريطانيا تضم عدة ثقافات جنسية متمايزة. ويزداد تغيّر المعنى كثيرًا حين نصل إلى الحديث عن «ثقافة أوربية». فيكون علينا أن نتخلى عن معظم الدلالات السياسية، فبينما نجد عادة نوعا من وحدة الحكومة في مثل الوحدات الثقافية الصغرى التي ذكرتها منذ قليل، فإن وحدة



الحكومة في الإمبراطورية الرومانية المقدسة كانت ـ طوال الجانب الأكبر من الفترة التي يشملها هذا الاصطلاح ـ وحدة موقوتة، كما كانت صحيحة إلى حد كبير. وقد كتبت عن طبيعة الوحدة الثقافية لأوربا الغربية في الأحاديث الإذاعية الثلاثة التي ألحقتها بهذا الكتاب تحت عنوان «وحدة الثقافة الأوربية»؛ وهي أحاديث كتبت لجمهور مختلف عن الجمهور الذي كتب له متن هذه المقالة، ومن ثم فإن أسلوبها مختلف بعض الاختلاف عن هذا الأسلوب. ولن أحاول معالجة الموضوع نفسه في هذا الفصل، ولكنني سأتقدم للبحث في المعنى الذي يمكن أن يقال عن اصطلاح «الثقافة العالمية» إذا كان لهذا الاصطلاح أن يتخذ معنى. والبحث في ما يمكن أن يكون «ثقافة عالمية» ينبغي أن يهم على الخصوص أولئك الذين يناصرون مشروعًا من المشروعات المتعددة للتحالف العالمي أو الحكومة العالميّة إذ من الواضح أنه ما دامت هناك ثقافات تتعادى، إذا تجاوزت نقطة ما، بحيث لا يمكن التوفيق بينها، فكل محاولة للتوحيد السياسي الاقتصادي عبثٌ لا طائل تحته. وأقول: «إذا تجاوزت نقطة ما» لأن ثمة قوتين متوازنتين في العلاقة بين أي ثقافتين: قوة الجذب وقوة الطّرْد. فبدون قوة الجذب لا يمكن لإحداهما أن تؤثر في الأخرى، وبدون قوة الطرد لا يمكن أن تمتد بهما الحياة كثقافتين متمايزتين. ويبدو لي أن دعاة الحكومة العالميّة المتحمسين يفترضون أحيانًا ـ بدون وعي ـ أن وحدة التنظيم التي يتحدثون عنها هي قيمة مطلقة، وأنه إن وقفت الفروق بين الثقافات عقبة في الطريق فيجب أن تُزال هذه الفروق. ثم إن كان هؤلاء المتحمسون من الصنف الإنساني فهم يفترضون أن تتم هذه العملية بطريقة طبيعية غير مؤلمة؛ ولعلهم، ولو



لم يشعروا، يرون من الطبيعي أن الثقافة العالميّة النهائيّة إنما ستكون امتدادًا للثقافة التي ينتمون إليها هم أنفسهم. أما أصدقاؤنا الروس ـ وهم أكثر واقعية وإن لم يكونوا في آخر المطاف أكثر عملية ـ فهم أشد وعيًا باستحالة التوفيق بين الثقافات، ويبدو أنهم مؤمنون بأن أي ثقافة لا تتلاءم مع ثقافتهم يجب أن تُجتَثّ بالقوة.

على أن المخططين العالميين الذين يجمعون بين الجدية والإنسانية قد يكونون ـ إذا آمنا بنجاح طرقهم ـ خطرا على الثقافة لا يقل عن أولئك الذين يمارسون طرقا أشد عنفًا. فثمة نتيجة حتمية لما سبق أن برهنت عليه من قيمة الثقافات المحلية: وهي أن الثقافة العالمية التي تكون ثقافة موحَّدة، وكفى لن تكون ثقافة على الإطلاق، إنما سنحصل على إنسانية مجردة من الإنسانية. إنها إذن كابوس. ولكننا ـ من ناحية أخرى ـ لا نستطيع التخلي عن فكرة الثقافة العالمية جملة فإننا لو قنعنا «بالثقافة الأوربية» مثلا أعلى فلن نستطيع مع ذلك أن نضع أي حدود واضحة. «فالثقافة الأوربية» لها منطقة ولكن ليست لها حدود، ولن يكون بمقدورك أن تبني أسوارًا صينية. وفكرة ثقافة أوربية قائمة بنفسها فقط هي فكرة قاتلة كفكرة ثقافة قومية قائمة بنفسها؛ وهي في النهاية تعدل سخافة فكرة المحافظة على ثقافة محلية نقية في مقاطعة واحدة أو قرية واحدة بإنجلترا. ولذا فنحن ملزمون بأن نستبقي المثل الأعلى للثقافة العالميّة، مع التسليم بأنها شيء لا يمكننا تخيله، وإنما يمكننا أن نتصورها على أنها الحد المنطقي للعلاقات بين الثقافات. فكما نقرّ بأن أجزاء بريطانيا يجب أن تكون لها ثقافة مشتركة بمعنى من المعاني، مع أن هذه الثقافة المشتركة لا تظهر ظهورًا فعليًا إلا في صور محلية شتى، كذلك يجب أن نطمح إلى ثقافة عالمية مشتركة، وإن هي لم تقلل من



خصوصية الأجزاء المكوِّنة لها. وهنا بالطبع نواجه أخيرًا مشكلة الدين، التي لم نضطر إلى مواجهتها من قبل ونحن نبحث الاختلافات المحلية داخل المنطقة الواحدة. فالأديان المتعارضة تعني، آخر الأمر، ثقافات متعارضة؛ والأديان، آخر الأمر أيضًا، لا يمكن التوفيق بينها. وهناك من وجهة النظر الروسية الرسمية اعتراضان يوجَّهان إلى الدين: أولهما بالطبع أن الدين قد ينشئ ولاء آخر غير الولاء الذي تطالب به الدولة، والثاني أن في العالم أديانا عدة لا يزال يتمسك بها مؤمنون كثيرون. ولعل الاعتراض الثاني أشد خطرا من الأول: فحيث يوجد دين واحد فهناك دائمًا إمكانية تغيير ذلك الدين بطريقة غير محسوسة، حتى يدعو إلى الخضوع لما تمليه الدولة، بدلًا من أن يثير المقاومة ضدها.

إننا لحريٌّ بنا أن نبقى مخلصين للمثل الأعلى للثقافة العالمية التي لا يمكننا تخيلها إذا اعترفنا بكل الصعوبات التي توشك أن تجعل تحقيقها مستحيلًا من الناحية العملية. وهناك صعوبات أخرى لا يمكن تجاهلها. فقد نظرنا إلى الثقافات حتى الآن وكأنها قد ظهرت جميعًا إلى الوجود نتيجة عملية نمو واحدة بين شعب واحد في مكان واحد. ولكن هناك مشكلة المستعمرات، ومشكلة الاستعمار. ومن المؤسف أن كلمة «مستعمرة» قد استُعملت لمعنيين مختلفين كل الاختلاف، فمشكلة المستعمرات هي مشكلة العلاقة بين ثقافة وطنية أصلية وثقافة أجنبية، عندما تُفرَض ثقافة أجنبية أعلى على ثقافة أدنى، وكثيرًا ما تُتخذ القوة وسيلة إلى ذلك. وهذه مشكلة لا يمكن حلها، وهي تتخذ أشكالًا كثيرة: فثمة مشكلة عندما تتصل بثقافة أدنى للمرة الأولى: وليس في العالم إلّا أمكنة قليلة لا يزال ذلك ممكنًا فيها. وثمة مشكلة ثانية عندما تكون الثقافة الوطنية قد بدأت تتحلل فعلًا تحت التأثير الأجنبي،



وحيث يكون السكان الأصليون قد تشرّبوا من الثقافة الأجنبية فعلا أكثر مما يمكنهم طرده في وقت من الأوقات. وثمة مشكلة ثالثة حين تكون عدة شعوب مقتلَعَة من مواطنها قد خُلطت خلطًا عشوائيًا كما هي الحال في بعض جزر الهند الغربية. وهذه مشكلات مستحيلة الحل بمعنى أنه مهما نبذل في سبيل حلها أو تخفيفها، فنحن لا نعلم ما نفعله بالضبط. ويجب أن نكون على وعي بها، ويجب أن نفعل ما نستطيع، بقدر ما يمكن أن يبلغه فهمنا، ولكن هناك قوى تدخل في تغيرات ثقافة شعب من الشعوب، أكثر مما يمكننا تحصيله والهيمنة عليه. وكل تطوير إيجابي فائق للثقافة هو دائمًا معجزة عندما يحدث.

أما مشكلة الاستعمار فإنها تنشأ من الهجرة. وعندما كانت الشعوب تهاجر مخترقة آسيا وأوربا في عصور ما قبل التاريخ، وفي العصور المتقدمة، كانت تتحرك معًا قبيلة كاملة، أو على الأقل قسم منها يمثلها كاملًا. ولذا فقد كانت التي تتحرك هي ثقافة كلية. أما في هجرات العصور الحديثة فإن المهاجرين جاؤوا من بلدان وصلت بالفعل إلى درجة عالية من التمدّن، جاؤوا من بلدان بلغ تنظيمها الاجتماعي بالفعل صورة معقدة، ولم يكن المهاجرون قط ممثلين لكل ثقافة البلد الذي جاؤوا منه أو كانوا يمثلونها بنسب مختلفة كل الاختلاف. وقد نقلوا أنفسهم من منبت إلى منبت طبقًا لحتمية اجتماعية أو دينية أو اقتصادية أو سياسية، أو لمزيج خاص منها ولذا فقد كان في هذه التحركات شيء يشبه في طبيعته الانشقاق الديني. فقد حمل القوم معهم قسما فقط من الثقافة الكلية التي كانوا يساهمون فيها طالما هم باقون في وطنهم. ولذا فلا بد أن تكون الثقافة التي تنمو في الأرض الجديدة شبيهة بالثقافة الأم ومختلفة عنها إلى درجة محيّرة؛ وربما عقَّدها ما ينشأ من صلات مع



جنس أصلي، وزيدت تعقيدًا بالهجرة من غير المصدر الأصلي، وبهذه الطريقة تظهر أنماط خاصة من التعاطف الثقافي والتصادم الثقافي بين المناطق التي يسكنها المستعمرون وبين الأقطار الأوربية التي قدم منها المهاجرون.

وأخيرًا هناك الحالة الخاصة، حالة الهند، حيث يكاد كل نوع من التعقّد يكون موجودًا ليهزم صاحب التخطيط الثقافي. فهناك تقسيم المجتمع إلى طبقات لا تقوم على أساس اجتماعي صرف؛ بل على أساس جنسي إلى حد ما، في عالم هندوسي يضم شعوبًا لديها تقاليد عريقة لمدنية سامية، ورجال قبائل ذوي حضارة بدائية حقًا. وهناك برهمية وهناك إسلام وهناك اثنتان أو أكثر من الثقافات المهمة، تقوم على أسس دينية متباينة كل التباين. وإلى هذا العالم المختلط جاء البريطانيون، واثقين أن ثقافتهم هي أفضل ثقافة في العالم، جاهلين بالعلاقة بين الثقافة والدين، ظانّين في سذاجة (على الأقل منذ القرن التاسع عشر) أن الدين أمر ثانوي. ومن الطبائع البشرية أننا حين لا نفهم بشرًا آخر ولا نستطيع تجاهله نعمد إلى الضغط عليه لنحوّله إلى شيء يمكننا فهمه: وكثير من الأزواج والزوجات يعمدون إلى هذا الضغط بعضهم على بعض. والأقرب أن يكون أثر ذلك على الشخص المتأثر هو كبت الشخصية وتشويهها لا ترقيتها، وليس لأحد من الفضل ما يبيح له أن يحوّل إنسانًا آخر إلى صورته. وسوف تذهب فوائد الحكم البريطاني سريعًا، ولكن الآثار السيئة لاقتحام ثقافة غربية على ثقافة وطنية سوف تبقى. فمن قلب القيم أن تعطي شعبًا آخر ثقافتك أولًا ثم دينك ثانيًا. وكل أوربي يمثل الثقافة التي ينتمي إليها، بخيرها أو بشرّها،



أما الذين يمثلون إيمانها الديني عن جدارة فهم قلة قليلة[1]. ويبدو أن الأمل الوحيد للاستقرار في الهند هو خيار بين أحد أمرين: إمّا أن تتطور إلى تحالفٍ غير وثيق العرى من جملة ممالك، أو إلى تنميطٍ[2] شاملٍ لا يمكن الوصول إليه إلا بثمن إلغاء الفوارق الطبقية والتخلي عن الدين ـ وهذا معناه اختفاء الثقافة الهندية.

لقد رأيت من الضروري أن أستطرد هذا الاستطراد الموجز إلى الأنماط المتعددة للعلاقة الثقافية بين أمةٍ واحدةٍ وبين الأنواع المختلفة من المناطق الأجنبية، لأن المشكلة الإقليمية داخل نطاق الأمة يجب أن تُرى في هذا السياق الأوسع. ولا يمكن أن يوجد، بالطبع، حل واحد سهل. فتحسين الثقافة ونقلها ـ كما سبق أن قلت ـ لا يمكن أبدًا أن يكون هو الهدف المباشر لأي من مناشطنا العملية، وكل ما يمكننا عمله هو أن نحاول أن نبقي على ذكر من أن كل ما نفعله سوف يؤثر في ثقافتنا أو في ثقافة شعب آخر. وكذلك يمكننا أن نتعلم احترام كل ثقافة أخرى في مجموعها، مهما تبدُ لنا دون ثقافتنا، أو مهما ننكر ـ بحق ـ بعض سماتها فتعمّد القضاء على ثقافة أخرى في مجموعها هو خطأ لا يمكن إصلاحه، يكاد يعدل في شرِّه معاملة البشر وكأنهم حيوانات. ولكننا لا نستطيع أن نحارب اليأس الذي يغزونا حين نطيل التفكير

---

(1) من الطريف أن نتأمل ـ ولو لم نستطع أن نبرهن على النتائج التي نصل إليها ـ في ما كان يمكن أن يحدث لأوربا الغربية لو كان الفتح الروماني قد فرض عليها نمطا ثقافيًا لم يمس المعتقدات والأعمال الدينية.

(2) معنى «التنميط»، كما يذكر القاموس، الدلالة على الشيء. ولكننا نستعمل هذا المصدر هنا محملا معنى الاسم «النمط»، ومن معانيه، كما يذكر القاموس أيضا «جماعة أمرهم واحد». ليقابل الكلمة الإنجليزية Uniformity (المترجم).



في عقد بعيدة عن متناولنا كل هذا البعد، إلا إذا أولينا انتباهنا لمسألة الوحدة والتنوع داخل المنطقة المحدودة التي نعرفها أكثر من غيرها، والتي يواتينا فيها مزيد من الفرص للعمل الصحيح.

وقد كان من الضروري أن نذكِّر أنفسنا بتلك المناطق الشاسعة من المعمورة، حيث تتخذ المشكلة شكلًا مختلفًا عما لدينا؛ ولا سيما تلك المناطق التي تتداخل فيها ثقافتان متمايزتان أو أكثر، بالتجاور المكاني وبأمور العيش، تداخلًا يجعل الفصل بينهما مستحيلًا، حتى لتبدو تلك «الإقليمية» كما نتصورها في بريطانيا هزءًا، والراجح في شأن هذه المناطق أن العمل السياسي سوف يستلهم نمطًا من الفلسفة السياسية مختلفًا عن ذلك الذي تعودنا أن نفكر ونعمل به في هذا الجزء من العالم. لكن من الخير ألّا نغفل عن هذه الفروق لنحسن تقدير الظروف التي يجب علينا معالجتها في ديارنا: وهي ظروف ثقافة عامة متجانسة، مرتبطة بتقاليد دين واحد، وحين تكون لدينا هذه الظروف يمكننا أن نؤكد فكرة ثقافة قومية تستمد حيويتها من ثقافات مناطقها المتعددة، التي تضم وحداتٍ ثقافيةٍ أصغر لها خصائصها المحليّة.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الرابع

الوحدة والتنوع: الفرقة والنحلة




مكتبة
الفكر الجديد

حاولت في الفصل الأول أن أتخذ وجهة نظر تبدو منها الظواهر نفسها دينية وثقافية معًا. وفي هذا الفصل سأتناول الدلالة الثقافية للانقسامات الدينية. ومع أنَّ النظرات التي سأعرضها تعني بوجه خاص أولئك المسيحيين الذين تحيِّرهم مشكلة إعادة توحيد المسيحية ـ إذا كانت هذه النظرات تستحق الاهتمام ـ فقد قصد بها أولًا إثبات أن الانقسامات المسيحية، ومن ثم إعادة توحيد المسيحية، ينبغي ألّا تشغل المسيحيين وحدهم، بل كل من يدعون إلى نوع من المجتمع يتخلى تمامًا عن سنن المسيحية.

وقد بيّنت في الفصل الأول أنه ليس ثمة فارقٌ واضحٌ يُلحظ بين المناشط الدينية وغير الدينية في أكثر المجتمعات بدائية؛ وأننا كلما مضينا ندرس المجتمعات الأكثر تطورًا لاحظنا فارقًا أكبر بين هذه المناشط، ينتهي أخيرًا إلى التقابل والتضاد. فكلما كان الدين أرقى كان الإيمان به أصعب بكثير، لأنه على قدر ازدياد صفة الوعي في الإيمان تزداد صفة الوعي في عدم الإيمان، فتظهر اللامبالاة والارتياب والشك، ومحاولة التوفيق بين المعتقدات الدينية وبين ما يسهل على الناس في كل عمر أن يؤمنوا به. وكلما كان الدين أرقى كان من الصعب كذلك جعل السلوك مطابقًا للقوانين الخُلُقية للدين. فالدين الأرقى يفرض



صراعًا وانقسامًا وعذابًا وجهادًا داخل الفرد؛ وأحيانًا صراعًا بين العامة والدين؛ وفي أخر المطاف صراعًا بين الكنيسة والدولة.

ولعل القارئ يجد صعوبة في التوفيق بين هذه القضايا وبين وجهة النظر التي عرضتها في الفصل الأول، والتي تعتبر أن ثمة ناحية من التطابق بين الدين والثقافة، حتى في أكثر المجتمعات التي نعرفها تطورًا. فأحب أن أقرر هاتين الوجهتين من النظر معًا: إننا لا نطرح مرحلة التطور السابقة وراء ظهرنا؛ إذ عليها نبني. وهكذا يبقى تطابق الدين والثقافة على المستوى اللاواعي، الذي أقمنا فوقه بناءً واعيًا يتقابل فيه الدين والثقافة ويمكن أن يتضادا، وبديهي أن معنى كلمتي «الدين» و«الثقافة» يتغير بين هذين المستويين. ونحن نميل دائمًا أن نرتد إلى المستوى اللاواعي. إذ إننا نجد الوعي حملًا ثقيلًا. ولعل الميل إلى الارتـداد يفسر ما يمكن أن يكون للفلسفة «الكلية»[1] وممارستها من جاذبية شديدة للبشرية. فالكليّة تستجيب للرغبة في الارتداد إلى الرحم: إن التقابل بين الدين والثقافة يسبب جهدًا، فنحن نتخلّص من هذا الجهد بمحاولة الارتداد إلى تطابق الدين والثقافة، الذي غلب على مرحلة أكثر بدائية، كما نحاول واعين أن نصل إلى اللاوعي حين نتخذ الكحول مسكنًا، وما نحن بقادرين أن نبقى أفرادًا في المجتمع، بدلًا من أن نصبح أعضاءً في جمهور منظم، إلّا ببذل الجهد الذي لا يني. ومن ثم فإن أغراض هذه المقالة تحتم عليَّ أن أقرر قضيتين متناقضتين: أنّ الدين والثقافة وجهان لشيءٍ واحد، وأنهما شيئان مختلفان ومتقابلان.

---

(1) Totalitarian Philosophy وهي التسمية التي يطلقها المفكرون الغربيون أنصار الفردية على جميع المذاهب الجماعية، دون تمييز بين المذاهب الفاشية والمذاهب الاشتراكية. (المترجم).



إنني أحاول ـ ما أمكن ـ تأمُّل مشكلاتي من وجهة نظر عالم الاجتماع، لا من وجهة نظر المدافع عن الدين المسيحي. ومعظم تعميماتي مقصود بها أن تكون صالحة للتطبيق، إلى حدٍ ما، على جميع الأديان، لا على المسيحية فحسب، وحين أتناول أمور المسيحية كما أفعل في ما يلي من هذا الفصل فما ذاك إلا لأني مهتم اهتمامًا خاصًا بالثقافة المسيحية، وبالعالم الغربي، وبأوروبا، وبإنجلترا. وحين أقول إنَّ في التزام وجهة النظر الاجتماعية شيئًا يمكن تأكيده بسهولة كما قد نحسب من الفرق بين نعتين. يمكننا هنا أن نعرف وجهة النظر الدينية بأنها هي وجهة نظرنا حين نسأل: هل معتقدات الدين صحيحة أو خاطئة؟ وينتج من ذلك أننا إذا كنا ملحدين يقوم تفكيرنا على أساس افتراض أن جميع الأديان غير صحيحة فنحن نتخذ وجهة النظر الدينية. أما من وجهة النظر الاجتماعية فلا تعنينا الصحة أو الخطأ، وإنما تعنينا الآثار النسبية لمختلف النظم الدينية على الثقافة. ولكن لو كان من الممكن تقسيم دارسي الموضوع تقسيمًا دقيقًا إلى رجال دين ـ وهؤلاء يشملون الملحدين ـ وأصحاب اجتماع، لأصبحت المشكلة مختلفة جدًا عما هي عليه، غير أنه لا يوجد دين يمكن فهمه فهمًا كاملًا من الخارج، ولو اقتصرنا على غرض صاحب علم الاجتماع من الفهم. هذا شيء، وشيء آخر، أنه لا يوجد إنسان يمكنه أن يتخلص تخلصًا تامًا من وجهة النظر الدينية، لأن المرء ـ آخر الأمر ـ إما مؤمن أو غير مؤمن. وإذًا لا يمكن لأحد أن يكون مبرأ من الميل تمامًا كما ينبغي للاجتماعي المثالي أن يكون. وبناء على ذلك يجب على القارئ أن يحسب حسابًا لأفكار المؤلف الدينية. وليس هذا فحسب، بل يجب عليه أيضًا أن يحسب حسابًا لأفكاره هو نفسه، وهذا أمر شديد الصعوبة، فلعله لم



يمتحن عقله قط امتحانًا دقيقًا وهكذا يجب على الكاتب والقارئ كليهما أن يحذرا افتراض أنهما مبرَّآن من الميل تمامًا[1].

علينا الآن أن نبحث الوحدة والتنوع في الدين إيمانًا وعملًا، وأن نتبين ما أصلح المواقف للمحافظة على الثقافة وترقيتها. وقد سبق أن أشرت في الفصل الأول إلى أن أحرى «الأديان العليا» بأن تظل منشِّطة لثقافة هي تلك التي يمكن أن تقبلها شعوب ذات ثقافات مختلفة؛ تلك التي لها نصيب أكبر من العموم، وإن كانت الصلاحية للعموم قد لا تعدُّ بنفسها معيارًا «للدين الراقي».. مثل تلك الأديان في إمكانها أن تقدم نموذجًا أساسيًا للإيمان المشترك والسلوك المشترك، يصلح لأن تُطرز عليه أشكال محلية شتى، وهي حَرِيَّة أن تشجع التأثير المتبادل بين الشعوب، بحيث يساعد أي تقدم ثقافيٍ في منطقة واحدة على سرعة التطور في منطقة أخرى. وفي بعض الظروف التاريخية يمكن أن يكون الحرص الشديد على الاختصاص شرطًا ضروريًا للمحافظة على ثقافة ما؛ وفي العهد القديم دليل عليٍ هذا[2] وعلى الرغم من هذا الموقف التاريخي المعين فينبغي أن نسلم بأن ممارسة دين مشترك لدى شعوب كل منها له شخصيته الثقافية الخاصة، تساعد عادة على تبادل التأثير بما يفيد كلا منها.

---

(1) انظر مقالة قيمة للأستاذ ايفانز ـ برتشارد دفي مجلة Blackfriars عدد نوفمبر 1946 عن «الأنثروبولوجيا الاجتماعية» يقول «يبدو أن الجواب هو أن عالم الاجتماع ينبغي أيضًا أن يكون فيلسوفًا أخلاقيًا، وأن تكون له، بوصفه كذلك، مجموعة معتقدات وقيم محددة، يقدِّر بحسبها قيمة الوقائع التي يدرسها بوصفه عالم اجتماع...».

(2) ربما كان من سوء حظ الشعوب المسيحية التي تفرق فيها اليهود بعد تشردهم، ومن سوء حظ اليهود أنفسهم، أن الاتصال الثقافي بينهم قد ظل محصورًا في تلك المناطق المحايدة من الثقافة، حيث يمكن تجاهل الدين، وربما كانت نتيجة ذلك تقوية الوهم بأنه يمكن أن توجد ثقافة بلا دين. (المترجم).



ويمكننا أن نصوِّر بالطبع أن دينًا ما قد يتوافق بيسر مع ثقافات شتى، فيُتمثَّل بدلًا من أن يتَمَثل هو؛ وأن هذا الضعف قد يؤدي إلى إحداث عكس هذه النتيجة إذا تفكك الدين إلى شُعب أو فرق متعارضة، بحيث لا تعود تؤثر بعضها في بعض. ولعل المسيحية والبوذية قد تعرضتا لهذا الخطر.

وسأحصر بحثي ـ من هذه الناحية ـ في المسيحية وحدها؛ ولا سيما علاقة الكاثوليكية والبروتستنتية في أوربا، وتعدد المذاهب داخل البروتستانتية. ويجب أن نبدأ البحث بدون تفضيل سابق أو كراهة سابقة للوحدة أو لإعادة التوحيد أو للمحافظة على الشخصية المتماسكة المستقلة لكل من الفرق الدينية. يجب أن نلاحظ كل ضرر يبدو أنه أصاب الثقافة الأوربية أو ثقافة أي جزء من أوربا نتيجة للانقسام إلى فرق. ولكن يجب أن نعترف ـ من الناحية الأخرى ـ بأن كثيرًا من المكاسب الكبرى للثقافة قد حققت منذ القرن السادس عشر، في ظروف انعدام الوحدة؛ بل بأن بعضها يظهر بعد تداعي الأسس الدينية للثقافة، كما هو الحال في فرنسا في القرن التاسع عشر. ولا نستطيع أن نؤكد أن هذه المكاسب أو مثلها روعة كان يمكن تحقيقها لو بقيت وحدة أوربا الدينية. فالوحدة الدينية كالانقسام الديني يمكن أن يتفق كل منهما مع ازدهار الثقافة أو انحلالها.

وإذا استرجعنا تاريخ إنجلترا فقد نشعر من هذه الناحية ببعض الرضى الذي ينبغي ألّا نسمح له أن يصبح إعجابًا بالنفس، فالأمة التي لا يظهر فيها ميلٌ ما إلى البروتستانتية أو لا يكون هذا الميل جديرًا بالاعتبار، تُستهدف دائمًا لخطر التحجر الديني، وخطر التبجح بالكفر. والأمة التي تجري علاقات الكنيسة والدولة فيها على سنن



السهولة المفرطة سواء عليها من وجهة نظرنا الآن أن يكون سبب ذلك هو الكهنوتية أو سيطرة الكنيسة على الدولة، وأن يكون سببه هو الأراستية[1] أو سيطرة الدولة على الكنيسة. والحق أنه ليس من السهل دائما أن نميز بين الحالتين. والنتيجة المنتظرة في كلتيهما هي أن كل متذمر وكل مغبون سوف يعزو مصائبه إلى الشر اللاصق بالكنيسة، أو إلى شر لاصق بالمسيحية نفسها.. وليست الطاعة الاسمية للكرسي البابوي هي في ذاتها ضمانًا ألا يصبح الدين والثقافة ـ في أمة كاثوليكية بحتة ـ متطابقين أكثر مما ينبغي. فقد تُضفى قداسة الدين على عناصر من الثقافة المحلية، بل من البربرية المحلية، وقد تزدهر الخرافات تحت ستار التقوى، ويرتكس الشعب في وحدة الدين والثقافة التي تختص بها المجتمعات البدائية. فالنتيجة المنتظرة لسيطرة نحلة واحدة سيطرة كاملة هي الجمود إذا كان الشعب سلبيًا، والفوضى إذا كان الشعب سريع الحركة ميالًا إلى تأكيد ذاته. فحين يتحول عدم الرضى إلى تذمر يمكن أن يصبح النفور من الكهنوت سنَّة في مناهضة الدين؛ فتنمو وتزدهر ثقافة متميزة معادية، وتنقسم الأمة على نفسها، وتضطر الأقسام أن تستمر في التعايش، فلا يكون احتفاظها بالاشتراك في اللغة وفي سبيل الحياة مهدئًا للعداوة بينها بل مذكِّيًا لنارها، ويصبح الانقسام الديني رمزًا لمجموعة من الاختلافات المترابطة، وإن لم تكن بينها علاقات عقلية في أغلب الأحيان، ويتجمع حول هذه الاختلافات حشد من المظالم والمخاوف والمصالح الخاصة؛ وقد لا ينتهي الصراع من أجل تراث غير منقسم إلا بالإعياء والهمود.

---

(1) مبدأ هيمنة الدولة على الشؤون الكهنوتية، نسبة إلى «أراستوس» (1524 ـ 1583) وهو طبيب ولاهوتي سويسري. (المترجم).



ولسنا هنا بصدد مراجعة تلك الفقرات الدامية من الحروب الأهلية التي تنازع فيها الكاثوليك والبروتستانت. هذا التراث، كحرب الثلاثين سنة، فالخصومات اللاهوتية الصريحة ين المسيحيين لم تعد تتجمع حولها تلك المصالح الأخرى التي نحتاج إلى الفصل فيها بقوة السلاح، ولعل الأسباب الأعمق للانقسام لا تزال دينية، ولكنها لا تبرز إلى الوعي في شكل مبادئ دينية بل سياسية واجتماعية واقتصادية. ولا شك أن الحركة المناهضة للكنيسة قلما تتخذ صورة عنيفة في تلك البلاد التي تغلب عليها العقيدة البروتستانتية. ففي مثل تلك البلاد يكون الإيمان والكفر كلاهما أميل إلى الاعتدال والمسالمة؛ ومن حيث إن الثقافة أصبحت علمانية فقد تضاءلت الفروق الثقافية بين المؤمن والكافر، وانطمست الحدود بين الإيمان والكفر، وأصبحت المسيحية أكثر مرونة، والإلحاد أكثر سلبية، والجميع يعيشون في مودة ما داموا يقبلون بعض المواضعات الأخلاقية المشتركة.

بيد أن الموقف في إنجلترا يختلف عنه في البلدان الأخرى سواء أكانت كاثوليكية أو بروتستانتية. فقد كان الإلحاد في إنجلترا كما كان في غيرها من البلاد البروتستانتية سلبيًا في معظمه. وليس في وسع أي أخصّائي أن يصل إلى تقدير لعدد المسيحيين وغير المسيحيين. فكثير من الناس يعيشون على أعراف غير محددة، مغلّفة بضباب كثيف، وأولئك الذين يعيشون وراءها في المجهل المظلم من الجهل وعدم اللامبالاة أكثر ممن يعيشون في صحراء الإلحاد ذات النور الساطع، والإنجليزي الكافر ذو المنزلة الاجتماعية ـ مهما تكن هذه المنزلة متواضعة ـ يجري على سنن المسيحية غالبًا في مناسبات الولادة والموت وعند الإقدام على الزواج للمرة الأولى، وليس لملحدي



هذه البلاد حتى الآن وحدة ثقافية؛ فأنماط إلحادهم تختلف طبقًا لثقافة الطائفة الدينية التي تربوا فيها هم أو أباؤهم أو أجدادهم. وقد كانت الفروق الثقافية الرئيسية في إنجلترا في الماضي هي تلك التي بين الإنجليكانية وأهم الفروق البروتستانتية؛ بل إن هذه الاختلافات نفسها بعيدة عن أن تكون محدودة؛ أولًا لأن الكنيسة الإنجليزية نفسها قد اتسعت لاختلافات في العقيدة والنّحلة أوسع مما يحسبه المشاهد الأجنبي ممكنًا أن يحتويه نظام واحد من دون أن ينفجر؛ وثانيًا لكثرة الفرق المنفصلة عنها، وتنوع تلك الفرق.

وإذا أقرّت لي دعاواي في الفصل الأول، فسوف يسلَّم بأن تكوين دين هو تكوين ثقافة أيضًا. وينتج من ذلك أنه حين ينقسم الدين فرقًا، وتنمو هذه الفرق من جيل إلى جيل تنتشر بذلك ثقافات متنوعة. وبما أن العلاقة الوثيقة بين الدين والثقافة تجعلنا نتوقع أن ما يحدث في أحد الاتجاهين سوف يحدث في الاتجاه الآخر. فحريٌّ أن نجد الانقسام بين الثقافات المسيحية مثيرًا لمزيد من فواصل العقيدة والنّحلة. وليس من وكدي أن أتناول الانقسام الكبير بين الشرق والغرب، الذي يتجاوب مع الحدود الجغرافية المتغيرة بين ثقافتين. فحين ننظر إلى العالم الغربي يجب أن نعترف بأنَّ السنن الثقافي الرئيسي، هو ذاك الذي يتجاوب مع كنيسة روما.. فلم يظهر سنن ثقافي آخر إلّا في خلال السنين الأربعمائة الأخيرة؛ وكل إنسان يدرك معنى المركز والمحيط لا بد معترف بأن السنن الغربي لم يزل لاتينيًا، ويجب أن نحسب فيها عمل كل من ولدوا وتربوا في مجتمع كاثوليكي، مهما تكن عقائدهم الفردية. ومن هذه الناحية يعد انفصال شمال أوربا، ولا سيما إنجلترا، عن التآلف مع روما تحولًا عن التيار الرئيسي للثقافة. وإصدار حكم



قيمي ما على هذا الانفصال، والقول بأنه كان خيرًا أو شرًا، هو ما يجب أن نحاول تجنبه في هذا البحث؛ فإن معناه تجاوز وجهة النظر الاجتماعية إلى وجهة النظر الدينية. وبما أنه يلزم لي في هذه النقطة أن أقدم اصطلاح الثقافة النوعية للدلالة على الثقافة التي تُنسب إلى قسم منفصل من العالم المسيحي، فيجب أن نحترس من الظن بأن الثقافة النوعية هي بالضرورة ثقافة دُنيا، ونتذكر كذلك أنه إذا كان من المحتمل أن تخسر الثقافة النوعية لانفصالها عن أصل الجسم، فإن أصل الجسم أيضًا قد يشوه بفقدان عضو من أعضائه.

ثم يجب أن نعترف بأنه حيث تصبح ثقافة نوعية ـ مع الزمن ـ مستقرة على أنها الثقافة الرئيسية لمنطقة معينة فإنها تميل إلى أن تتبادل المكان، في تلك المنطقة، مع الثقافة الأوربية الرئيسية. وهي تختلف من هذه الناحية عن تلك الثقافة النوعية التي تمثل فرقًا يشترك أعضاؤها في الإقليم مع الثقافة الرئيسية. فالسنن الثقافي الرئيسي في إنجلترا لم يزل هو السنن الأنجليكاني منذ أجيال؛ والكاثوليك في إنجلترا، الذين يتبعون روما، هم بالطبع في سنن أوربي أكثر مركزية من سنن الأنجليكان، ولكنهم من ناحية أخرى أبعد عن السنن من البروتستانتيين الخارجين على الكنيسة الأنجليكانية، وذلك لأن السنن الرئيسي في إنجلترا لم يزل أنجليكانيًا. تلك الفرق البروتستانتية هي التي تعد بالنسبة إلى الانجليكانية مجموعة من الثقافات النوعية، أو هي مجموعة من «الثقافات نوعية النوعية» إذا اعتبرنا الثقافة الأنجليكانية نفسها ثقافة نوعية. ولكن بما أن اصطلاح «الثقافات نوعية النوعية» فيه من التهريج أكثر مما يسمح بأن يأتلف مع صحبة طيبة، فيجب أن نكتفي بقولنا «ثقافات نوعية ثانوية» وأعني بالفرق البروتستانتية تلك الجماعات التي يعتبر بعضها بعضا «الكنائس



الحرة»[1]، ثم «جمعية الأصدقاء»[2] وهي ذات تاريخ منفصل إلا أنه جليل؛ أما الهيئات الدينية التي دون هذه فيمكن إهمالها من الناحية الثقافية. والفروق بين لوائح الجماعات الدينية الهامة مرتبطة إلى حدٍ ما مع الظروف الخاصة التي أحاطت بنشأتها، ومع طول مدة انفصالها. فمما يسترعي النظر أن الكنيسة المحفلية[3] ذات التاريخ الطويل، لديها عدد من علماء اللاهوت المبرزين، في حين أن جماعة «المثودست»[4]، وتاريخها أحدث، والمبررات اللاهوتية لوجودها المنفصل أقل، تعتمد أساسًا كما يظهر على مجموعة أناشيدها، ولا تحتاج إلى بناء لاهوتي مستقل خاص بها. ولكن سواء نظرنا إلى ثقافة نوعية سائدة في منطقة ما، أم إلى ثقافة ثانوية داخل إقليم ما، أو مبعثرة على عدة أقاليم، فقد نجد أنفسنا مسوقين إلى نتيجة وهي أن كل ثقافة نوعية تتوقف على الثقافة التي تفرَّعت عنها، فحياة البروتستانتية تتوقف على بقاء ما

(1) هي الكنائس التي تقوم على جعل السلطة الدينية في أيدي ممثلي «شعب» الكنيسة بدلا من جعلها في أيدي مجمع الأساقفة كما هي الحال في الكنيسة الأنجليكانية، وتميل هذه الكنائس إلى التنظيم المحلي، على تفاوت في درجة محليته. انظر الهوامش التالية عن «المحفلية» و«المشيخية» و«المثودست» (المترجم).

(2) هي جماعة «الكويكرز» جماعة دينية نشأت في إنجلترا في القرن السابع عشر، تقوم على الإيمان الشخصي البسيط، بعيدًا عن العقائد الكثيرة والعبارات الرسمية. (المترجم).

(3) Congregationalism ـ مذهب مسيحي يجعل لكل محفل أو كنيسة محلية حرية الإشراف على شؤونها. ويرجع ابتداؤه إلى أواسط القرن السادس عشر أي بعد إعلان هنري الثامن لاستقلال الكنيسة الإنجليزية عن الكرسي البابوي. (المترجم).

(4) دعوة بروتستينية نشأت على أيدي بعض رجال الدين في أكسفورد في أوائل القرن الثامن عشر، ولم تستقل بتنظيمها عن الكنيسة الإنجليزية إلا في أواخره. سميت بهذا الاسم لأن أصحابها قرروا أن يقيموا عباداتهم ودراساتهم الدينية على «النظام».



تعارضه، وكما أن ثقافة الفرق البروتستانتية المخالفة تموت من نقص الغذاء إذا لم تستمر الثقافة الأنجليكانية، فبقاء الثقافة الإنجليزية يتوقف على صلاح حال ثقافة أوربا اللاتينية، والاستمرار في استمداد الغذاء من تلك الثقافة اللاتينية.

على أن هناك فرقًا بين انفصال كنتربري عن روما. وانفصال البروتستانتية الحرة عن كنتربري؛ وهو فرق هام بالنسبة لما أنا بصدده. فهو يناظر فرقًا أوضحته في الفصل السابق بين الاستعمار بطريق الهجرة الجماعية (كما حدث في الهجرات القديمة التي اندفعت مكتسحة أوربا) والاستعمار بواسطة انفصال عناصر معينة عن الثقافة التي تبقى في الوطن (كما في استعمار أقطار الدومنيون[1] البريطاني والأمريكتين). فالانفصال الذي عجَّل به هنري الثامن كان سببه المباشر دوافع شخصية في أوساط عليا، وأمدته نزعات قوية، ذات منشأ أكثر احترامًا، في إنجلترا وشمال أوربا، فما كادت قوى البروتستانتية تطلق من عقالها حتى ذهبت إلى مدى أبعد مما أراد هنري نفسه، أو مما كان يمكن أن يقبله. ولكن بالرغم من أن الإصلاح الديني في إنجلترا كان، ككل ثورة أخرى، من عمل أقلية، وبالرغم من أنه قوبل بعدة حركات محلية ذات مقاومة عنيدة، فقد انتهى بأن ضم بين دفتيه جمهور الأمة على اختلاف طبقاتهم وأقاليمهم. أما الفرق البروتستانتية فهي تمثل عناصر معينة في الثقافة الإنجليزية دون سائر العناصر، وقد لعبت الطبقة والحرفة دورًا كبيرًا في تكوينها. وقد يتعذر على أدقّ الدارسين

---

(1) الأقطار التي تتمتع باستقلال ذاتي داخل الكومنولث البريطاني، ككندا وأستراليا. (المترجم).



أن يحكم إلى أي حد يرجع تكوين الثقافة النوعية إلى اعتناق معتقدات خارجة على معتقدات الجمهور، وإلى أي حد يبعث تكوين الثقافة النوعية على البحث عن علل لمخالفة الجمهور. ومن حسن الحظ أن حل ذلك اللغز غير ضروري في بحثي هذا، وعلى كل حال فقد كانت النتيجة تكوين طِباق من الفرق الدينية في إنجلترا، ناشئة ـ إلى حدٍ ما ـ عن الفوارق الثقافية بين الطبقات، ومقويِّة ـ إلى حدٍ ما ـ لهذه الفوارق.

وقد يستطيع دارس متعمق لعلم الأجناس ولتاريخ أقدم عهود الاستقرار في هذه الجزيرة، أن يقيم الدليل على وجود أسباب أكثر ثباتًا وأكثر أوليّة لنزعات الانشقاق الديني. وقد يستطيع أن يعزو هذه النزعات إلى خلافات لا يمكن استئصالها بين ثقافات شتى القبائل والأجناس واللغات التي سيطرت أو تنازعت السيادة من حين إلى حين. ثم قد يأخذ بالرأي القائل: أنَّ الاختلاط الثقافي لا يتحتم أن يسير في نفس الطريق الذي يسير فيه الاختلاط البيولوجي؛ وأنه حتى لو فرضنا أن كل شخص من سلالة إنجليزية نقيّة تمتزج في عروقه دماء جميع الغزاة المتعاقبين بنسب متساوية تمامًا فليس ينتج من ذلك بالضرورة أن الاتحاد الثقافي قد تمَّ بينهما. ومن ثم فقد يرى مثل هذا الدارس في ميل عناصر شتى من السكان إلى التعبير عن إيمانها بطرق مختلفة، وإلى تفضيل أنماط مختلفة من التنظيم المِلّي وأساليب مختلفة من العبادة، انعكاسًا لفواصل قديمة بين أجناس سائدة وأجناس مسودة. ومثل هذه الآراء خارجة عن موضوعي، وليس لديَّ من العلم ما يسمح لي بتأييدها أو نقضها؛ ولكن من الخير للكاتب وللقراء معًا أن يظلوا على ذكر من أنه توجد مستويات أعمق من هذه التي يجري البحث فيها. وإذا ثبت أن الفروق المستمرة إلى الوقت الحاضر تنحدر



من فروق أولية في الثقافة فإن ذلك لن يكون إلا مؤكدًا لقضية وحدة الدين والثقافة، التي شرحتها في الفصل الأول.

ومهما يكن من ذلك الأمر فثمة ما يكفي لشغل اهتمامنا من عجائب اختلاط الدوافع والمصالح في خلافات الأحزاب الدينية في حقبة التاريخ الحديث. ولا يلزم أن يكون المرء كلبيًا[1] ولا ناسكًا ليسليه، أو يحزنه مشهد خداع النفس لدى المهاجمين والمدافعين عن هذا الشكل أو ذاك من أشكال الإيمان المسيحي، وكذلك ما كان يتفق منهم من نفاق كثير. ولكنَّ الطرب والحزن كليهما لا قيمة لهما من وجهة نظري في هذه المقالة، لأن هذا الاضطراب هو ما يجب أن يتوقعه المرء بالضبط، لكونه صفة راسخة من صفات الإنسان. لا شكَّ أن هناك مواقف في التاريخ فيها صراع ديني يمكن أن يُعزى إلى دافع ديني محض، فالحرب التي خاضها القديس أثناسيوس طوال حياته ضد الآريين واليوتيخيين لا تحتاج أن تبحث في ضوء غير ضوء اللاهوت[2]، والباحث الذي يحاول إثبات أنها تمثل صدامًا ثقافيًا بين الإسكندرية وأنطاكية، أو يقدم ابتكارًا آخر من هذا القبيل، يبدو لنا ـ على أحسن تقدير ـ أنه يتكلم

---

(1) كلبيًا نسبة إلى الفلسفة الكلبية (cynicism) أوجدها أنتيستيني الفيلسوف الإغريقي. وهي فلسفة تقوم على رفض التقاليد، والسعي وراء أسلوب حياة غير مادي يهدف إلى الفضيلة. (الناشر)

(2) كان موضوع هذا الصراع المشهود في تاريخ المسيحية هو طبيعة المسيح. وذهب أريوس أسقف الإسكندرية (المتوفى سنة 336) إلى التوحيد البسيط المطلق، وأن المسيح مخلوق. ودافع أثناسيوس (المتوفى سنة 373) عن مبدأ التثليث. أما «يوتيخوس» فيبدو أن الإشارة إليه هنا خطأ تاريخي، لأنه متأخر عن أثناسيوس، فقد ولد سنة 380 ومات سنة 456.



عن شيء آخر. ولكن أنقى القضايا اللاهوتية تكون لها مع الزمن نتائج ثقافية: فإن معرفة سطحية بسيرة أثناسيوس كافية لأن تثبت لنا أنه كان واحدًا من بناة المدنيّة الغربيّة العظام. وحين ندافع عن ديننا فلا بد لنا في معظم الأمر من أن نكون مدافعين عن ثقافتنا في الوقت نفسه، والعكس بالعكس؛ فإننا نكون مطيعين لغريزتنا الأساسية في المحافظة على وجودنا. وحين نفعل ذلك نرتكب على مدى الزمن أخطاء كثيرة، ونرتكب جرائم كثيرة، يمكن أن ينحل معظمها إلى خطأ واحد، وهو المطابقة بين ديننا وثقافتنا على مستوى ينبغي فيه أن نميز بينهما.

ولا تتصل هذه الاعتبارات بتاريخ الصراع والانفصال الديني فحسب، بل إنَّ لها مثل ذلك المكان حين تُبحث مشروعات إعادة التوحيد، فإن أهمية الوقوف عند بحث الخصائص الثقافية وتمييز العوائق الدينية من الثقافية قد أُهمِلت حتى الآن، بل أذهب إلى أبعد من ذلك فأقول إنه تم تجاهلها عمدًا، وإن يكن هذا التجاهل عن غير وعي، في المشروعات التي اتُخذت أو اقتُرحت لإعادة توحيد الهيئات المسيحية. ومن هنا ما يبدو على هذه المشروعات من مظهر الاحتيال، أو الاتفاق على عبارات يمكن للأطراف المتعاقدة أن تُؤولها تأويلات مختلفة، مما يثير في الذهن شَبَهًا من المعاهدات المعقودة بين الحكومات.

ويحسن بنا أن نذكِّر القارئ الذي لا يعرف تفاصيل «النزعة العالمية في الكنائس المسيحية»[1] بالفرق بين تبادل التناول[2] وإعادة التوحيد[3]. فالاتفاق على تبادل التناول بين كنيستين وطنيتين ـ ككنيسة

(1) Occumenicity.
(2) Intercommunion.
(3) Reunion.



إنجلترا وكنيسة السويد، أو بين كنيسة إنجلترا وإحدى الكنائس الشرقية، أو بين كنيسة إنجلترا وهيئة مثل «الكاثوليك القدماء» الذين يوجدون في هولندا وأنحاء أخرى من القارة، لا يلزم أن يتطلع إلى أكثر مما يدل عليه هذا الاصطلاح، من اعتراف كلا الجانبين للجانب الآخر «بصلاحية القساوسة» واستقامة المعتقدات، بحيث يكون لأفراد كلتا الكنيستين أن يصلّوا ويتناولوا القربان في كنائس البلد الآخر، وللقسس أن يقيموا الصلاة ويعظوا كذلك. وإنما يمكن أن يؤدي الاتفاق على تبادلِ التناول إلى إعادة التوحيد في إحدى حالتين: إما الوحدة السياسية بين الأمتين، وهذا أمر بعيد الاحتمال، وإما التوحيد النهائي للمسيحيين في جميع أنحاء العالم. أما إعادة التوحيد فتعني في الواقع إما إعادة توحيد هيئة ما ذات نظام أسقفي بكنيسة روما، أو إعادة التوحيد بين هيئات منفصلة بعضها عن بعض في منطقة واحدة. وأنشط الحركات نحو إعادة التوحيد في الوقت الحاضر هي من النوع الثاني: أي إعادة التوحيد بين الكنيسة الأنجليكانية وبين واحدة أو أكثر من هيئات «الكنيسة الحرَّة». والذي يعنينا هنا بوجه خاص هو ما يستتبعه هذا النوع الثاني من التوحيد في مجال الثقافة؛ إذ لا ينتظر أن يقوم توحيد بين كنيسة إنجلترا وبين المشيخيين[1] أو المثودست[2] في أمريكا، وإنما يكون التوحيد بين المشيخيين الأمريكيين وبين الكنيسة الأسقفية في أمريكا، وبين المشيخيين الإنجليز وكنيسة إنجلترا.

(1) الكنيسة المشيخية Presbyterian Church وسط بين المحفلية (سبق التعريف بها) وبين التنظيم المركزي، فهي تجعل للشيوخ الذين يمثلون الطائفة دورا هاما في التوجيه الديني عن طريق المجالس المتعاقبة. ويرجع تاريخها إلى أواسط القرن السادس عشر كالكنيسة المحفلية.

(2) سبق التعريف بهذه الفرقة.



وينبغي أن يكون واضحًا من الاعتبارات التي قدَّمتها في الفصل الأول أن التوحيد الكامل يستلزم الاشتراك في الثقافة: ثقافة مشتركة قائمة بالفعل، وإمكان ازدياد نموّها تبعًا للتوحيد الرسمي. وبديهي أنَّ التوحيد المثالي لجميع المسيحيين لا يتضمن الصيرورة إلى تنميط الثقافة في طول العالم وعرضه، وإنما يتضمن وجود «ثقافة مسيحية» تكون كل الثقافات المحلية صورًا مختلفة منها، ولسوف تختلف، ويجب أن تختلف، اختلافًا بعيدًا. إنَّ بمقدورنا الآن أن نميّز بين «ثقافة محلية» و«ثقافة أوربية»؛ فحين نستخدم الاصطلاح الأخير نعترف بالفروق المحلية؛ وكذلك لا ينبغي أن يُعدّ وجود «ثقافة مسيحية» عامة تجاهلًا أو إلغاء للفروق بين ثقافات القارات المتعددة. ولكن اشتراكًا قويًا في الثقافة بين شتى الهيئات المسيحية في المنطقة الواحدة (ويجب أن نتذكر أننا نعني «الثقافة» متميزة عن «الدين» هنا) لا يسهِّل إعادة توحيد المسيحيين في تلك المنطقة فحسب، بل يعرِّض مثل هذا الاتحاد لأخطار معينة أيضًا.

وقد سبق أن بيّنت أن كل انقسام لشعب مسيحي إلى فرق يؤدي إلى نمو «ثقافات نوعية» بين ذلك الشعب، أو يقوِّي ذلك؛ وسألت القارئ أن ينظر إلى الأنجليكانية والكنائس الحرة ليثبت له صدق هذه النظرة. ولكننا يجب أن نضيف الآن أن الانقسام الثقافي بين الأنجليكان وأتباع الكنائس الحرة قد تضاءل بتغير الظروف الاجتماعية والاقتصادية. فإن تنظيم المجتمع الريفي، الذي كانت كنيسة إنجلترا تستمد معظم قوتها الثقافية منه، سائر إلى الانحلال؛ فالسّادة ملّاك الأراضي أصبحوا أقل أمنًا وسلطانًا ونفوذًا؛ والأسر التي ارتفعت بالتجارة وخَلَفت على ملك الأراضي في كثير من



الأماكن تتضاءل عزًا وثراءً؛ والقساوسة الأنجليكان المتخرجون في مدارس خاصة أو في الجامعات القديمة أو الذين تعلّموا على نفقة أسرهم يقل عددهم؛ والأساقفة رجال غير أثرياء، يشقُّ عليهم أن يفتحوا قصورًا وأتباع الكنيسة الأنجليكانية والكنائس الحرّة يتعلمون في جامعات واحدة، وأحيانا في مدارس واحدة. ثم إنهم جميعًا يتعرضون لبيئة ثقافية واحدة، منفصلة عن الدين. وعندما تؤلف المصالح المشتركة والمشاغل المشتركة بين رجال ذوي عقائد دينية مختلفة، يشعرون بعالم لا مسيحي يتزايد ضغطه عليهم ولا يشعرون بمقدار تسرّب المؤثرات اللامسيحية والثقافية المحايدة إليهم هم أنفسهم، فليس بمستغرب أن تبدو لهم بقايا الفروق بين ثقافاتهم المسيحية المختلفة ذات أهمية ثانوية.

ولا تعنيني في هذا المقام أخطار الاتحاد على بنود خاطئة أو مراوغة؛ ولكنني معني أشد العناية بخطر الاتحاد يسهِّله اختفاء المميزات الثقافية لشتى الهيئات المتحدة فيسرِّع الانحدار العام للثقافة ويؤكِّده، فدقة التفكير اللاهوتي والفلسفي أو خشونته هي بالبداهة مقياس من المقاييس لحالة ثقافتنا؛ والميل في بعض الدوائر إلى الهبوط باللاهوت إلى مبادئ يمكن أن يفهمها الطفل أو يقبلها السوكيني[1] هو بذاته دليل ضعف ثقافي. ولكن ثمة خطرًا آخر ـ من وجهة نظرنا ـ في خطط إعادة التوحيد التي تحاول أن تزيل الصعوبات من أمام كل إنسان، وتحفظ عليه اعتزازه بنفسه. ففي عصر كعصرنا هذا، أصبح يُعتبر أن من الأدب

---

(1) نسبة إلى سوكينوس وهو لاهوتي طلياني (1539 ـ 1604) أنكر المبادئ الكاثوليكية والبروتستانتية الأساسية، كمبدأ التثليث وألوهية المسيح، وفسَّرَ الخطيئة والخلاص ونحوهما تفسيرا عقليا.



إخفاء الفروق الاجتماعية والتظاهر بأن أعلى درجة من «الثقافة» يجب أن تكون ميسّرة لكل ـ إنسان ـ في عصر يأخذ بالتسوية الثقافية سوف ينكر أن الأجزاء المسيحية التي يُراد إعادة توحيدها تمثل فروقا ثقافية ما. ومن المحقق أنه سيشتد الضغط لإيجاد توحيد على أسس من المساواة الثقافية التامة. بل قد يعطي اعتبار أكثر مما ينبغي للنسب العددية للأتباع في كل هيئة من الهيئات المتحدة: فإن الثقافة الرئيسية ستظل ثقافة رئيسية، والثقافة النوعية نوعية، ولو اجتذبت الأخيرة أتباعا أكثر من الأولى. والهيئة الدينية الرئيسية هي دائما الحارسة على القدر الأكبر من بقايا الصور العليا لنمو الثقافة، المحفوظة من عهد ماض قبل أن يحدث الانقسام. وليست الهيئة الدينية الرئيسية هي صاحبة اللاهوت الأكثر دقة فحسب، بل إنها هي الأقل بعدا عن النشاط الفكري والفني الأفضل في عصرها. ومن هنا فإن من يبدِّل عقيدته الدينية ـ ولا أعني من ينتقل من شكل من أشكال المسيحية إلى شكل آخر فحسب، بل أعني أولًا من يتحول من اللامبالاة إلى اعتناق المسيحية إيمانًا وعملًا ـ من يبدِّل عقيدته الدينية من ذوي الفكر والإحساس ينجذب إلى أكثر أنماط العبادة والعقيدة قربًا من الكثلكة. وقد يتخذ المشاهد الخارجي هذا الانجذاب ـ الذي يمكن أن يحدث قبل أن يبدأ مَنْ سيتحوَّل إلى الإيمان في التعرف إلى المسيحية على الإطلاق ـ دليلًا على أن ذلك المتحوِّل قد أصبح مسيحيًا لأسباب خاطئة، أو أنه كاذب مدَّع. لقد اقْتَرَف كل ذنب يمكن تخيله، وربما أخفى ادعاء الإيمان الديني غرورًا وإفراطًا فكريًا أو اسطاطيقيًا، ولكننا إذا اعتبرنا أن الصلة الوثيقة بين الدين والثقافة، وهي نقطة البدء في هذا البحث، وجدنا أن ظواهر مثل السير إلى الإيمان الديني عن طريق الاجتذاب الثقافي هي ظواهر طبيعية كما أنها مقبولة.



وبعد الاعتبارات التي ألمعت إليها فيما سبق، يجب أن أحاول وصل هذا الفصل بالفصلين السابقين، فأسأل: ما النموذج المثالي للوحدة والتعدد بين الأمم المسيحية وبين الطباق المتعددة في كل أمة؟ وينبغي أن يكون واضحًا أنَّ وجهة النظر الاجتماعية لا يمكن أن تؤدي بنا إلى تلك النتائج التي لا يمكن الوصول إليها على ما ينبغي إلا بمقدمات لاهوتية، وإن من قرأ الفصول السابقة لحري ألّا يجد حلّا في أي خطة صارمة لا تقبل التغيير. فلا واحد من الأنماط الثلاثة الرئيسية للتنظيم الديني يعطي ضمانًا من الانحدار الثقافي: لا الكنيسة الأممية ذات السلطة المركزية، ولا الكنيسة القومية، ولا الفرقة المنفصلة. فخطر الحرية هو التمييع، وخطر النظام الصارم هو التحجّر، وكذلك لا يمكننا أن نحكم من تاريخ أي مجتمع بالذات أنه لو اختلف تاريخه الديني لكان حريًا أن ينتج ثقافة أصح اليوم: فالنتائج الفادحة للصراع الديني المسلح بين شعب ما كما حدث في إنجلترا في القرن السابع عشر أو في الولايات الألمانية في القرن السادس عشر لا تحتاج إلى تأكيد؛ والتحلل الذي يحدثه الانقسام إلى فرق أمرٌ ألممنا به في ما سبق. ومع ذلك فقد نسأل: ألم تُحيي حركة المثودست[1] في عهدها الحماسي الأكبر، الحياة الروحية للإنجليز، وتمهّد السبل للحركة الإنجيلية[2]

---

(1) سبق التعريف بهذه الحركة. (المترجم).

(2) حركة نحو توحيد المسيحية بدأت في لندن سنة 1846 بمؤتمر ضم 900 م رجال الدين وعامة المسيحيين في الطوائف المختلفة. وقد انتشرت الدعوة في كثير من الأقطار البروتستانتية، وكان هدفها العودة إلى الإنجيل ومكافحة عدم الاكتراث بالدين، تأكيد حرية الفرد في تكوين عقيدته، على أن المؤتمر قد قرر عقائد تسعًا جعلها أساسًا للإيمان. (المترجم).



بل لحركة أكسفورد[1]، ثم إن الخلاف الديني قد مكّن «طبقة العمال» المسيحيين (وإن يكن ما فعله للطبقة العاملة المسيحية بعامة أقل مما كان يمكن أن يُفعل) من أن يقوموا بذلك الدور الذي ينبغي أن يتمنى كل مسيحي ذي حماسة وفاعلية اجتماعية أن يقوم به، دور توجيه كنيستهم المحلية والمنظمات الاجتماعية والخيرية المرتبطة بها. وقد كان ثمة خيار فعلي في بعض الأحيان بين التفرق الديني وبين عدم المبالاة الدينية، وحين اختار قوم الطريق الأول، حفظوا الحياة على ثقافة بعض الطباق الاجتماعية بذلك الاختيار. والثقافة المناسبة لكل طبق هي بمنزلة سواء في الأهمية كما قلت في مطلع هذه المقالة.

ويبدو أن وجود صراع بين القوى الجاذبة المركزية، والقوى الطاردة المركزية أمر مستحب هنا، كما هي الحال في العلاقة بين الطبقات الاجتماعية والعلاقة بين شتى الأقاليم في بلد ما. فإنه لا يمكن بقاء توازن ما بدون الصراع. والنتائج التي يصح لنا أن نصل إليها من مقدماتنا ومن وجهة نظر علم الاجتماع هي ـ فيما يبدو لي ـ كما يلي: ينبغي أن يكون العالم المسيحي واحدًا ـ وليس في وسعنا أن ندلي برأي عن شكل التنظيم ولا مُستقر السلطات في تلك الوحدة ـ ولكن ينبغي أن يوجد في داخل تلك الوحدة صراع دائب بين الأفكار، فإن الحق لا ينبسط ويتضح إلّا بالصراع ضد الأفكار الخاطئة التي تظهر دائمًا، ومطابقة السنة لا يمكن تطويرها لتفي بحاجات العصر إلا في الصراع مع الابتداع، كما ينبغي أن يوجد في داخل تلك الوحدة جهد

(1) حركة دينية إصلاحية في القرن التاسع عشر، كان للقائمين بها نزعة اشتراكية. ومن تأثروا بها الكاتب الإنجليزي جون رسكن. (المترجم).



دائب من جانب كل إقليم لتشكيل المسيحية تشكيلًا يلائمه، جهد لا ينبغي أن يُكبت كل الكبت ولا أن يُطلق كل الإطلاق. فالمزاج المحلي يجب أن يعبِّر عن خصوصيته في الشكل الذي يتخذه من المسيحية، وكذلك الأمر بالنسبة للطبق الاجتماعي، حتى تزدهر الثقافة الخاصة بكل منطقة وكل طبقة. ولكن يجب أيضًا أن تكون هناك قوة تُبقي هذه المناطق وهذه الطبقات مترابطة، وإذا عدمت هذه القوة المصححة الموجهة نحو وحدة الإيمان والعمل فإن ثقافة كل جزء سوف تضار. وقد رأينا في ما سبق أن ثقافة الأمة تصلح بصلاح ثقافة شتى الأجزاء المكوِّنة لها، جغرافيًا واجتماعيًا؛ ولكنها تحتاج أيضًا إلى أن تكون هي نفسها جزءًا من ثقافة أكبر، وذلك يتطلب المثل الأعلى النهائي ـ مهما يكن تحقيقه غير ممكن ـ مثل «ثقافة عالمية» بمعنى مختلف عن المعنى الذي تتضمنه خطط أنصار الاتحاد العالمي. وبدون إيمان مشترك لن تؤدي كل الجهود التي تبذل نحو التقريب بين الأمم في الثقافة إلّا إلى وهم الوحدة.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الخامس

ملاحظات عن الثقافة والسياسة



«على أن السياسة لم تشغله بحيث تصرف ذهنه عن أمور أكثر خطرًا»

صمويل جونسون عن جورج لتلتون

نلاحظ في هذه الأيام أن «الثقافة» تجتذب اهتمام رجال السياسة؛ ولا يعني هذا أن الساسة هم دائمًا «رجال ثقافة» بل إن «الثقافة» تعتبر أداة للسياسة، كما تعتبر من المنافع الاجتماعية التي تعمل الدولة على رعايتها. ولا يقتصر الأمر على أننا نسمع من جهات سياسية عليا أن «العلاقات الثقافية» بين الأمم ذات خطر عظيم، بل إننا نجد المكاتب تنشأ والموظفين يعينون خصيصًا لتعهد هذه العلاقات؛ التي يُفترض أنها تقوّي أواصر الصداقة بين الأمم. وينبغي ألا تذهلنا حقيقة أن الثقافة أصبحت ـ بوجه ما ـ قسمًا من السياسة، عن حقيقة أن السياسة كانت في عهود أخرى منشّطًا يُمارس داخل ثقافة ما، وبين ممثلي ثقافات شتى. ولذلك فليس بمستنكر أن نحاول الإشارة إلى مكان السياسة داخل ثقافة موحدة ومقسَّمة وفقًا لنوع الوحدة والتقسيم اللذين بحثنا أمرهما.

وأحسبنا نستطيع أن نفترض أن ممارسة السياسة والاهتمام



النشيط بالشؤون العامة في مجتمع كالذي وصفناه لن يكون من شأن كل إنسان، أو لن يكون شأن كل إنسان بمقدار واحد؛ وأنه ليس كل إنسان ينبغي أن يشغل نفسه بسير الأمة بوصفها كلًا، اللهم إلّا في لحظات الأزمة. ففي مجتمع إقليمي سليم لا تكون الشؤون العامة شُغل كل إنسان أو شغل الغالبية العظمى إلّا داخل الوحدات الاجتماعية الشديدة الصغر، وتكون شغل عدد أصغر فأصغر من الناس في الوحدات الأكبر التي تشتمل على الوحدات الأصغر. وفي مجتمع طباقي سليم تكون الشؤون العامة مسؤولية لا يتكافأ الناس في حملها؛ فمن ورثوا مزايا خاصة ـ أولئك الذين ينبغي أن تلتحم فيهم المصلحة الشخصية والمصلحة العائلية (ما لهم في البلد) مع الروح العامة ـ يرثون مسؤولية أكبر. وتكون الصفوة الحاكمة في الأمة، بوصفها كلًا، مؤلفة من أولئك الذين ورثوا مسؤولياتهم مع ثرائهم ومكانتهم، والذين يزيد في قواهم دائمًا، ويقودها أحيانًا، أفراد نابغون ذوو مواهب ممتازة. ولكننا حين نتحدث عن صفوة حاكمة يجب أن نتحرز من تصوِّر صفوة منفصلة انفصالًا واضحًا عن الصفوات الأخرى في المجتمع.

ولو وصفنا العلاقة بين الصفوة السياسية ـ ونعني بها قادة كل الجماعات السياسية العاملة المعترف بها، فإن بقاء النظام البرلماني يستلزم استمرار «تناول العشاء مع المعارضة»[1] ولو وصفنا العلاقة بين الصفوة السياسية وبين الصفوات الأخرى بأنها اتصال رجال العمل

---

(1) أخال أن عبارة كهذه قد نسبت إلى السير وليم فرنون هاركورت، أو قيلت في حديث عنه.



برجال الفكر لكان في هذا الوصف تسامح كبير. فهي بالأحرى علاقة بين رجال من أنماط عقلية مختلفة، ذوي مجالات فكرية وعملية مختلفة. فالتمييز القاطع بين الفكر والعمل لا يستقيم في الحياة السياسية أكثر مما يستقيم في الحياة الدينية، حيث يلزم أن يكون لرجل التأمل منشطه الخاص، وألّا يكون القس العلماني عديم الخبرة بالتأمل. ليس ثمة مستوى من الحياة النشيطة يمكن إغفال الفكر فيه، إلّا مستوى التنفيذ الآلي للأوامر؛ وليس ثمة نوع من التفكير يمكن أن يكون عديم التأثير في العمل.

وقد ألمعت في غير هذا المقام[1] إلى أن المجتمع يتعرض لخطر الانحلال حين يعوزه الاتصال بين الناس في المجالات المختلفة من النشاط ـ بين العقول السياسية والعلمية والفنية والفلسفية والدينية. ولا يمكن إصلاح هذا الانفصال بالتنظيم العام وحده. فليست المسألة هي أن يُجمع ممثلو الأنماط المختلفة من المعرفة والخبرة في لجان، وأن يُدعى كل إنسان لينصح كل إنسان آخر، فالصفوة ينبغي أن تكون شيئًا مختلفا عن ندوة من كهنة ورؤساء سياسيين ورجال أعمال أثرياء، شيئًا أقرب من هذا بكثير إلى التكوين العضوي، فالرجال الذين لا يلتقون إلّا لأغراض جدية محددة، وفي مناسبات رسمية، لا يلتقون التقاءً كاملًا. قد يكون بينهم أمر مشترك هم شديدو العناية به، وقد ينتهون بتكرار الاتصال بينهم إلى الاشتراك في قدر من المفردات والتعبيرات اللغوية يبدو أنه يؤدي كل ظلال المعاني اللازمة لغرضهم المشترك؛ ولكنهم سيستمرّون في الخروج من هذه المقابلات لينصرف كل منهم

(1) مفكرة مجتمع مسيحي ص 40.



إلى عالمه الاجتماعي الخاص، وإلى عالمه الفرداني الخاص. ومما يلاحظه الجميع أن أية مودة شخصية وثيقة تتميز بأنه يتفق فيها الصمت الراضي، أو الوعي السعيد المتبادل عند الاشتغال بمهمة مشتركة، أو الجد الباطن من الاستمتاع بفكاهة تافهة؛ وانسجام كل حلقة من الأصحاب يتوقف على عُرف اجتماعي مشترك، وطقوس مشتركة، وأنواع من الاسترواح مشتركة. وهذه الأواصر لا تقل أهمية في نقل المعنى بالكلمات، عن وجود موضوع مشترك يكون لشتى الأطراف علم به. من سوء حظ الرجل أن يكون له أصدقاؤه وشركاؤه في العمل جماعتين ليس بينهما اتصال؛ ومما يؤدي به إلى ضيق الأفق أن يكونا جماعة واحدة.

ومثل هذه الملاحظات عن الصداقة الشخصية لا جديد فيها؛ وإنما كل ما يمكن أن يكون هناك من جدة فهو في اللفت إليها في هذا المقام. فهي تدل على مزية المجتمع الذي يمكن أن يلتقي فيه أهل كلٍ منشط من المناشط العليا من دون أن يتكلموا في العمل أو يُعنى كلٌ منهم نفسه بالكلام في عمل الآخر. فلكي نقدر رجل العمل حق قدره يجب أن نلتقي به، أو يجب على الأقل أن نكون قد عرفنا رجالًا كثيرين على هذه الشاكلة حتى نستطيع أن نصدق الحدس عن رجل لم نلقه. ولقاء رجل من رجال الفكر وتكوين انطباع عن شخصيته قد يكون عونًا كبيرًا في الحكم على أفكاره. وليس هذا بمستنكر حتى في ميدان الفن، مع أن ثمة تحفظات هامة في هذا الميدان. ومع أن الانطباعات عن شخصية الفنان كثيرًا ما تؤثر في النظر إلى عمله تأثيرًا منحرفًا عن الموضوع - فكل فنان لا بد يلاحظ أنه في حين يزداد قليل من الناس كرهًا لعمله بعد أن يلقوه، فإن هناك كثيرين أيضًا يتقبلونه بقبول حسن إذا وجدوه



شخصًا ظريفًا. وهذه المزايا ثابتة مهما يتأذّى منها العقل، وبالرغم من أنه يستحيل في المجتمعات الحديثة ذات الأعداد الضخمة أن يعرف كل إنسان كل إنسان آخر.

وفي أيامنا هذه نقرأ كتبًا جديدة أكثر مما ينبغي، أو نشعر بالضيق حين نفكر أن هناك كتبًا جديدة أهملنا قراءتها. إننا نقرأ كتبًا كثيرة لأننا لا نستطيع أن نعرف عددًا كافيًا من الناس؛ فنحن لا نستطيع أن نعرف كل من تفيدنا معرفته لأن هناك الكثير جدًا من هؤلاء. ومن ثم نتواصل بكتابة مزيد من الكتب، إذا كانت لدينا المهارة للتأليف بين الكلمات، والحظّ بأن نطبعها. وغالبًا ما يكون الكُتّاب الذين أتيح لنا حظ معرفتهم هم أصحاب الكتب التي يمكننا تجاهلها؛ وعلى قدر معرفتنا الشخصية بهم يقل شعورنا بالحاجة إلى قراءة ما يكتبونه. وليست الكثرة المفرطة من الكتب الجديدة هي وحدها التي تثقل علينا. فثمة من يزيدنا ارتباكًا في تلك الكثرة المفرطة من الدوريات والتقارير والمذكرات التي توزع توزيعًا خاصًا. وفي محاولتنا لأن نظل على صلة بأحسن هذه المنشورات قد نضحّي بالأسباب الثلاثة الدائمة للقراءة: اكتساب الحكمة، والاستمتاع بالفن، ولذة التسلية. هذا إلى أن مشاغل السياسي المحترف أكثر من أن تدع له وقتًا للقراءة الجادة حتى في السياسة نفسها. وليس لديه إلا قدر ضئيل جدًا من الوقت لتبادل الأفكار والمعلومات مع البارزين في نواحي الحياة الأخرى. ولعلنا كنا نجد في مجتمع أصغر (مجتمع أصيب على نحو أقلّ بحمى النشاط نتيجة لذلك) حديثًا أكثر وكتبًا أقل؛ ولا نجد ذلك الميل من أناس نالوا بعض الشهرة إلى أن يكتبوا كتبًا خارج الموضوع الذي اشتهروا به، كما هو شأني في هذه المقالة مثلًا.



ومن غير المرجَّح أن تصل أعمق الأعمال وأكثرها أصالة، في كل هذا السيل من المطبوعات، إلى عين جمهور كبير أو تسترعي انتباهه، بل ليس من المرجّح أن نستطيع ذلك مع عدد جيّد من القرّاء القادرين على معرفة قيمتها، وأسرع الأفكار سيرًا هي تلك التي تتملق ميلًا أو موقفًا عاطفيًا جاريًا؛ وثمة أفكار أخرى تشوَّه لتتلاءم مع ما هو مسلَّم به فعلًا. وحصيلة ذلك في فكر الجمهور أبعد عن أن تكون تقطيرًا للأحسن والأحكم، وأقرب إلى أن تمثل الأهواء الشائعة بين أغلبية المحررين وعارضي الكتب. وبهذه الطريقة تتكوّن «الأفكار الجارية» أو على الأصح «الكلمات الجارية» التي يتحتم على السياسي المحترف أن يدخلها في حسابه، ويعاملها باحترام في خطبه، لأن لها تأثيرًا عاطفيًا على ذلك القسم من الجمهور الذي تؤثّر فيه الكلمة المطبوعة. وليس من الضروري لقبول هذه «الأفكار» معًا أن تكون متسِّقة بعضها مع بعض، ومهما يكن بينها من تناقض، فعلى السياسي العملي أن يتناولها بتوقير كما لو كانت هي منشآت العقل الخبير أو بداهات العبقرية أو جماع حكمة العصور. والغالب ألّا يكون قد شمَّ شيئًا مما عساه كان لها من شذى وهي جديدة، بل التقطها أنفه حين بدأت تنتن.

وفي مجتمع فيه دَرَجات وتوجد فيه مستويات متعددة للثقافة، ومستويات متعددة للنفوذ والسلطان، يمكن على الأقل أن يُكبح جماح السياسي في استعماله للغة باحترامه لحكم جمهور أقل عددًا وأشد نقدًا، وخوفه من سخرية ذلك الجمهور الذي حافظ على معيار ما للأسلوب الثري فإذا كان مع ذلك مجتمعًا غير مركزي، مجتمعًا استمرت الثقافات المحلية فيه مزدهرة ، وتكون معظم مشكلاته مشكلات محلية يستطيع أهل الإقليم أن يصلوا فيها إلى رأي من



خبراتهم الخاصة وحديثهم مع جيرانهم، فإن الأقوال السياسية تصبح أميَل إلى الوضوح وأقل قبولًا لاختلاف التفاسير. فالخطبة المحلية في موضوع محلي أقرب إلى الفهم من خطبة موجهة إلى أمة بحالها، وإنا لنلاحظ أن أكبر حشد من المبهمات والتعميمات الغامضة يوجد عادة في الخطب الموجهة إلى العالم كله.

ومن المستحسن دائمًا أن يكون تعليم التاريخ جزءًا من تربية أولئك الذين يولدون في الدرجات السياسية العليا من المجتمع، أو تؤهلهم قدراتهم لدخولها، وأن يكون تاريخ النظريات السياسية جزءًا من دراستهم التاريخية. فدراسة التاريخ اليوناني والنظريات السياسية اليونانية تمهيدًا لدراسة غيرهما من التاريخ والنظريات، تمتاز -تلك الدراسة- بطواعيتها؛ فهي تتناول منطقة صغيرة من الأرض، وتتناول الرجال أكثر من الكتل، والعواطف الإنسانية للأفراد أكثر من تلك القوى، اللاشخصية، الضخمة التي هي من الوسائل الضرورية للتفكير في مجتمعنا الحديث والتي تميل دراستها إلى أن تلقي في الظل دراسة البشر. ثم إن قارئ الفلسفة اليونانية أبعد عن الإفراط في التفاؤل بشأن تأثير النظريات السياسية؛ فإنه يلاحظ أن دراسة الأشكال السياسية قد نشأت على ما يبدو من عجز النظم السياسية؛ وأنه لا أفلاطون ولا أرسطو كانا شديدي الاهتمام بالتنبؤ أو شديدي التفاؤل بالنسبة إلى المستقبل.

أما النظريات السياسية التي نشأت في العصور الحديثة جدًا فإنها أقل اهتمامًا بالطبيعة البشرية إذ تميل إلى اعتبارها شيئًا يمكن دائمًا أن يعاد تشكيله ليلائم أي شكل سياسي يُعَدّ أفضل. ومعطياتها الحقيقية هي قوى لا شخصية لعلها نشأت من صراع الإرادات البشرية واجتماعها،



ولكنها انتهت بأن غلبت عليها وحلّت محلها. وفيها عيوب شتى إذ جُعلت جزءًا من التدريب الأكاديمي للشباب. فبديهي أنها أَمْيَل إلى تكوين عقول مهيأة للتفكير باصطلاحات القوى اللاشخصية اللاإنسانية، ومن ثم إلى جعل دارسيها لا إنسانيين. وهي إذ لا تُعنى بالإنسانية إلا ككتل تميل إلى أن تنفصل عن الأخلاق؛ وإذ لا تُعنى إلّا بتلك الفترة الحديثة من التاريخ، التي يسهل إثبات أنّ الإنسانية فيها قد حُكمت بقوى لا شخصية، تجعل الدراسة الحقة للجنس البشري منحصرة في المائتين أو المئات الثلاث الأخيرة من السنين في حياة الإنسان. وهي في كثير من الأحيان تغرس إيمانًا بمستقبل محدد تحديدًا لا يمكن تغييره، وفي الوقت نفسه بمستقبل لنا كل الحرية في تشكيله كما نحب. والفكر السياسي الحديث لارتباطه الوثيق بالاقتصاد وعلم الاجتماع يدّعي لنفسه مقام ملك على العلوم: فالعلوم المنضبطة والتجريبية يُحكم عليها بحسب منفعتها، وتُقدَّر قيمتها بحسب ما تنتجه من نتائج - إما لجعل الحياة أكثر راحة وأقل جهدًا، أو لجعلها أقل استقرارًا وإنهائها بسرعة أكبر. والثقافة نفسها تُعَدّ إما ناتجًا ثانويًا يمكن أن يُترك وشأنه أو جانبًا من الحياة ينظَّم وفقًا لما نحبذه من خطة. وأنا لا أفكر فقط في الفلسفات الأقرب إلى التصلّب والكلية في الوقت الحاضر، بل إلى افتراضات تلوِّن التفكير في كل بلد، وتميل إلى أن تكون حظًا مشتركًا بين أكثر الأحزاب تعارضًا.

ومن الوثائق الهامة في تاريخ التوجيه السياسي للثقافة مقالة ليون تروتسكي «الأدب والثورة» التي ظهرت ترجمة إنجليزية لها في سنة



1925 [1]. لقد كان للاعتقاد الذي يبدو راسخًا في العقل المسكوفي بأن دور «روسيا الأم» هو أن تقدم طريقة كاملة في الحياة إلى سائر العالم، لا مجرد أفكار وأشكال سياسية، كان لهذا الاعتقاد أثر كبير في جعلنا على وعي ثقافي أكثر اصطباغًا بالصبغة السياسية، ولكن ثمة أسباب أخرى لهذا الوعي غير الثورة الروسية. فقد لعبت أبحاث الأنثروبولوجيين ونظرياتهم دورها، وأدت بنا إلى دارسة علاقات الدول الاستعمارية والشعوب الواقعة تحت سلطانها باهتمام جديد. والحكومات أكثر وعيًا بضرورة النظر بعين الاعتبار إلى الاختلافات الثقافية؛ وتزداد أهمية هذه الاختلافات بمقدار هيمنة السلطة المركزية الإمبراطورية على الإدارة الاستعمارية. فالشعب المنعزل لا يعي أن له «ثقافة» على الإطلاق. والفروق بين الأمم الأوربية المختلفة في الماضي لم تكن واسعة بحيث تجعل شعوبها تنظر إلى ثقافاتها على أنها مختلفة إلى درجة التناحر والتنافر؛ وقد كان حكام ألمانيا السابقون هم أول من استغلوا الوعي الثقافي كوسيلة لتوحيد أمة ضد أمم أخرى. وأصبحنا اليوم على حال من الوعي الثقافي تغذّي النازية والشيوعية والقومية في وقت واحد، وتؤكد الانفصال من دون أن تساعدنا للتغلب عليه. ولعل المقام يسمح هنا ببضع ملاحظات عن الآثار الثقافية للإمبراطورية (بأوسع معانيها).

---

(1) الناشر International Publishers, New York كتاب يستحق أن يعاد نشره، ولا يبدو منه أن تروتسكي كان شديد الحساسية للأدب، ولكنه كان من وجهة نظره، نافذ الفهم فيه، والكتاب، ككل كتبه مثقل بمناقشات حول شخصيات روسية ثانوية يجهلها الأجنبي ولا تثير اهتمامه، ولكن هذا الإفراط في التفصيل وإن جعل للكتاب صبغة محلية فإنه يزيده إيحاء بالأصالة لكونه مكتوبًا كي يعبر الكاتب عن فكرة لا من أجل قراء أجانب.



لقد كان الحكام البريطانيون الأول للهند قانعين بأن يحكموا. وتطبّع بعضهم، لطول الإقامة وتواصل البعد عن بريطانيا، بعقلية الشعب الذي حكموه. ثم خلف من بعدهم نوع من الحكام كانوا صراحة خدام وايت هول[1]، وكانوا لا يخدمون إلّا مدة محدودة (يعودون بعدها إلى موطنهم إما للتقاعد أو لعمل آخر)، وهؤلاء قصدوا بالأحرى إلى أن يجلبوا إلى الهند منافع المدنية الغربية. ولم يكن في نيتهم أن يقتلعوا «ثقافة» كاملة أو يفرضوا ثقافة أخرى؛ ولكن تفوق التنظيم السياسي والاجتماعي الغربي، والتربية الإنجليزية، والعدالة الإنجليزية، و«التنوير» الغربي والعلم الغربي، كان يبدو لهم بديهيا بحيث تكفي الرغبة في عمل الخير دافعًا لإدخال هذه الأشياء. ولم يكن البريطاني ـ وهو الذي لا يعي أهمية الدين في تكوين ثقافته ـ ليعرف أهميته في المحافظة على ثقافة أخرى. ودوافع الخيلاء والكرم تختلط اختلاطًا لا يمكن تمييزه في فرض تفاريق ثقافية أجنبية ـ وهو فرض لا تلعب القوة فيه إلّا دورًا صغيرًا، وأخطر منها بكثير أمر استثارة الطموح والإغراء الذي يتعرض له الوطنيون للإعجاب بأخطاء المدنية الغربية لأسباب خاطئة. فهناك في وقت واحد تأكيد للتفوق ورغبة في نقل طريقة الحياة التي يقوم عليها هذا التفوق المزعوم. وهكذا يكتسب الوطني ميلًا إلى الأساليب الغربية، وإعجابًا تمازجه الغيرة بالقوة المادية، وسخطًا على معلميه وقد كان النجاح الجزئي «للتغريب» ـ وبعض أفراد المجتمعات الشرقية سريعون إلى الأخذ بمزاياه الظاهرية ـ أقرب إلى جعل الرجل الشرقي

---

(1) وايت هول: شارع في وسط مدينة لندن، فيه الكثير من المصالح الحكومية والوزارات. (الناشر)



أقل رضى عن مدنيته، وأشد حنقًا على هذا الذي سبب عدم رضاه؛ لقد جعله أكثر وعيًا بالفروق، في نفس الوقت الذي محا فيه بعض هذه الفروق، وفكك الثقافة الوطنية على مستواها الأعلى دون أن ينفذ إلى الكتل، وخلف لنا الفكرة المحزنة في أن سبب هذا التحلل ليس الفساد أو الوحشية أو سوء الإدارة، فإن هذه العلل لم تلعب إلّا دورًا صغيرًا، وليست هناك أمة لديها ما يُخجل في هذه الأمور أقل مما لدى بريطانيا، فقد كانت الوحشية وسوء الإدارة سائدين في الهند قبل مجيء البريطانيين، بحيث لم يكن ارتكابهما ليؤثر في نسيج الحياة الهندية. وإنما يكمن السبب في حقيقة أنه لا يمكن أن يكون هناك وسط ثابت بين طرفي الحكم الخارجي الذي يكتفي بالمحافظة على النظام تاركًا البناء الاجتماعي دون تغيير، وبين التحويل الثقافي الكامل، والفشل في الوصول إلى النتيجة الأخيرة هو فشل ديني(1).

والإشارة إلى الضرر الذي أصاب الثقافات الوطنية في أثناء التوسع الاستعماري ليس إدانة الاستعمار نفسه بحال، كما يحب دعاة تفكك الاستعمار أن يستنتجوا. بل إن أعداء الاستعمار هؤلاء أنفسهم هم في

(1) تجد عرضًا شائقًا لتأثير الاتصال الثقافي في الشرق في كتاب «البريطانيين في آسيا» بقلم جي ونت. وليست إلماعات المستر ونت العارضة عن تأثير الهند في البريطانيين بأقل إيحاء من سرده لتأثير البريطانيين في الهند. يقول مثلًا: «لا يعرف على وجه التحقيق كيف بدأ التعصب اللوني عند الإنجليز ـ هل ورثوه عن البرتغاليين في الهند، أم كان عدوى من نظام الطوائف الهندي، أم بدأ ـ كما أشار بعضهم ـ بوصول زوجات الموظفين المدنيين اللواتي عشن في عزلة؟ لقد كان البريطانيون في الهند هم الطبقة الوسطى، التي تعيش في حالة صناعية: فليس فوقهم طبقة من قومهم أعلى منهم، وليس دونهم طبقة من قومهم أقل منهم. لقد كانت حالة من الوجود أدت إلى زهو مقترن بالدفاع عن النفس» (ص 209).



معظم الأحيان أكثر المؤمنين بتفوّق المدنية الغربية اطمئنانًا في إيمانهم، بوصفهم أحرارًا، وهم يجمعون في وقت واحد بين العمى عن فوائد الحكم الاستعماري والعمى عن ضرر تحطيم الثقافة الوطنية. وحريٌّ بنا حسبما يرى هؤلاء المتحمسون أن نقحم أنفسنا على مدنية أخرى ونجهز أفرادها بمبتكراتنا الميكانيكية ونُظُمنا في الحكم والتعليم والقانون والطب والمالية، ونوحي إليهم احتقار عاداتهم واتخاذ موقف مستنير من الخرافات الدينية ـ ثم نتركهم لينضجوا في الخليط الذي أعددناه لهم.

ومن الملاحظ أن أعنف النقد للاستعمار البريطاني، أو التشهير به، كثيرًا ما يأتي من ممثلي مجتمعات تمارس شكلًا آخر من الاستعمار، أي من التوسع الذي يأتي بمنافع مادية ويوسّع تأثير الثقافة. وقد جنحت أمريكا إلى فرض طريقتها في الحياة متخذة طريق التجارة خاصة، وخالقة ميلًا إلى سلعها. وحتى أحقر المصنوعات المادية ـ نتاج مدينة معينة ورمزها ـ هي رسول الثقافة التي جاءت منها؛ ويكفي أن نحدد هذا القول بمثل واحد وهو تلك السلعة الشديدة التأثير السريعة الاشتعال: الفلم المصنوع من السليولويد. وهكذا يمكن أن يكون التوسع الاقتصادي الأمريكي أيضًا ـ على طريقته الخاصة ـ سبب تحلل الثقافات التي يمسّها.

ولعل أحدث أنماط الاستعمار ـ الاستعمار الروسي ـ هو أذكاها وأحسنها إعدادًا للازدهار بحسب مزاج العصر الحاضر. فالإمبراطورية الروسية تبدو حريصة على اجتناب نواحي الضعف في الإمبراطوريات التي سبقتها: فهي أشد قسوة، كما أنها في الوقت نفسه أكثر رعاية لغرور الشعوب الواقعة تحت سيطرتها. إنَّ المبدأ الرسمي هو المساواة التامة



بين الأجناس ـ وأنه لأسهل على روسيا أن تحافظ على هذا المظهر في آسيا، سبب الطابع الشرقي للعقل الروسي، وضعف تطور روسيا بالنسبة إلى المقاييس الغربية. ويبدو أن المحاولات تبذل للمحافظة على مظهر الحكم المحلي والاستقلال المحلي؛ والهدف في ما أقدِّر هو إعطاء الجمهوريات المحلية والدول التابعة المتعددة وهم نوع من الاستقلال، بينما السلطان الحقيقي يُفرض من موسكو. ويلزم اختفاء الوهم أحيانًا عندما تنزل جمهورية محلية ـ فجأة وبطريقة مهينة ـ إلى مقام ولاية أو مستعمرة من مستعمرات التاج؛ ولكنه يظل قائمًا ـ وهذا هو أكثر الأشياء إثارة للاهتمام من وجهة نظرنا ـ في رعاية «الثقافة» المحلية، الثقافة بمعناها المحدود، أي كل ما هو جميل وغير ضار وممكن فصله عن السياسة، كاللغة والأدب، والفنون المحلية والعادات المحلية، ولكن بما أن روسيا السوفياتية يجب أن تحافظ على إخضاع الثقافة للنظرية السياسية، فإن نجاح استعمارها سيؤدي على الأرجح إلى شعور بالتفوق لدى ذلك الشعب الواحد، من بين شعوبها، الذي تكونت فيه نظريتها السياسية، بحيث يمكننا أن نتوقع ـ ما دامت الإمبراطورية الروسية متماسكة ـ تزايد تأكيد ثقافة واحدة سائدة وهي الثقافة المسكوفية، مع بقاء أجناس ثانوية لا على أنهم شعوب لكل منها نمطه الثقافي الخاص، بل على أنهم طوائف دنيا. ومهما يكن من ذلك فقد كان الروس هم أول شعب حديث يمارس التوجيه السياسي للثقافة ممارسة واعية، ويهاجمون في كلِّ نقطة ثقافة أي شعب يرغبون في السيطرة عليه. وكلما كانت الثقافة الأجنبية متطورة كانت المحاولات أكمل لاقتلاعها باستبعاد تلك العناصر التي تبلغ فيها هذه الثقافة أتم وعيها بين الشعب المغلوب.



أما الأخطار الناشئة عن «الوعي الثقافي» في الغرب فهي من نوع مختلف في الوقت الحاضر. فدوافعنا في محاولة عمل شيء لثقافتنا لم تبلغ بعد أن تكون سياسية واعية. إنها ناشئة من الشعور بأن ثقافتنا ليست بخير، وأن من الواجب السعي لتحسين حالها. وقد غير هذا الوعي مشكلة التربية: إما بالمطابقة بين الثقافة والتربية، أو بالاتجاه إلى التربية على أنها الطريقة الوحيدة لتحسين ثقافتنا. أما عن تدخّل الدولة أو هيئة شبه رسمية مُعانة من الدولة لمساعدة الفنون والعلوم، فإننا لا نملك إلّا أن نرى الحاجة إلى مثل هذا التأييد في الظروف الحاضرة. وإن هيئة كالمجلس البريطاني تثابر على بعث ممثلين للفنون والعلوم إلى الخارج، ودعوة ممثلين أجانب إلى هذه البلاد لأعظم من أن تقدَّر في الوقت الحاضر، ولكننا يجب ألّا نتعود قبول الظروف التي تجعل مثل هذا التوجيه ضروريًا على أنها دائمة أو عاديّة وسليمة. إننا مستعدون للقول بأنه سيكون هناك عمل نافع للمجلس البريطاني كي يؤديه مهما تكن الظروف، ولكننا لا نحب أن يقال لنا على سبيل التأكيد، إن الصفوة المثقفة من جميع البلدان لن يكون في مقدورهم ثانية أن يسافروا ويتعرف بعضهم إلى بعض كمواطنين مستقلين من دون موافقة أو عون من منظمة رسمية. ومن الراجح أن بعض المناشط الهامة لن يتيسر مرة أخرى بدون تشجيع رسمي من نوع ما؛ فتقدم العلوم التجريبية يحتاج الآن إلى معدات ضخمة كثيرة التكاليف، وممارسة الفنون لم تعد تحظى برعاية فردية ذات بال. ويمكن أن يهيأ بعض الضمان من ازدياد مركزية الإشراف و«تسييس» الفنون والعلوم بتشجيع المبادأة والمسؤولية المحلية، وفصل المصدر المركزي للاعتمادات ـ قدر الإمكان ـ عن الهيمنة على استخدامها. وكذلك نحسن صنعًا لو أشرنا إلى المناشط



المعانة والمدفوعة دفعًا صناعيًا كلًّا باسمه الخاص: فلنفعل ما يلزم للرسم والنحت، أو للعمارة، أو للمسرح، أو للموسيقى؛ أو لهذا أو ذاك من العلوم أو الأعمال الفكرية، متحدثين عن كل منها باسمه، ومتجنبين استعمال كلمة «الثقافة» كمصطلح عام. فإننا بهذا الاستعمال ننزلق إلى افتراض أن الثقافة يمكن أن تخطط. فالثقافة لا يمكن أن تكون واعية كل الوعي. إن فيها دائمًا أكثر مما نعيه؛ ولا يمكن تخطيطها لأنها هي أيضًا الأساس اللاواعي لكل ما نقوم به من تخطيط.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل السادس

ملاحظات عن التربية والثقافة وخاتمة




مكتبة
الفكر الجديد

في أثناء الحرب الأخيرة نُشر عدد غير عادي من الكتب عن موضوع التربية؛ وكان هناك أيضًا تقارير إضافية للجان، وعدد لا يحصى من المقالات عن هذا الموضوع في الدوريات. وليس من شأني أن أعرض نظريات التربية السائرة كلها، ولا في مقدوري ذلك، ولكن المقام يسمح لبضع ملاحظات عنها، نظرًا للصلة القريبة، في كثير من الأذهان، بين التربية والثقافة. والذي يمس موضوعي هو ما يفترضه الكُتّاب عن التربية. والملاحظات التالية تتناول بعض الافتراضات السائدة.

-1-

إنه قبل الدخول في أي بحث عن التربية يجب تحديد الغرض من التربية

وهذا أمر مختلف جد الاختلاف عن تعريف كلمة «التربية». فمعجم أكسفورد ينبئنا أن التربية هي «عملية تنشئة (الصغار)»؛ وأنها «التلقين أو التدريس أو التدريب المنظَّم، الذي يتلقاه الصغار (والكبار على سبيل التوسع) إعدادًا لعمل الحياة»؛ وأنها «التثقيف أو تنمية القوى، وتكوين الشخصية». ونتكلم أن أول هذه التعاريف يتابع استعمال القرن السادس عشر؛ وأن الثالث قد نشأ، على ما يظهر في القرن التاسع عشر. أو باختصار أن المعجم ينبئك بما تعرفه فعلًا، ولا أحسب أن



معجمًا يمكنه أن يفعل أكثر من ذلك. أما حين يحاول الكتّاب أن يحددوا غرض التربية فهم يعملون أحد شيئين: إما أنهم يستخرجون ما يعتقدون أنه كان دائمًا الغرض اللاواعي، وبذلك يعطون معنى من عندهم لتاريخ الموضوع؛ وإما أنهم يضعون ما لعله لم يكن الغرض الحقيقي في الماضي، أو لم يكن كذلك إلّا لمامًا، ولكنه ينبغي في رأيهم أن يكون الغرض الذي يوجِّه النمو في المستقبل. فلننظر إلى بعض هذه التقريرات للغرض من التربية. في كتاب «الكنائس تبحث مهمتها»، وهو كتاب صدر بمناسبة مؤتمر أكسفورد «عن الكنيسة والمجتمع والدولة» الذي عقد في سنة 1937، نجد ما يلي:

«التربية هي العملية التي بها يسعى المجتمع إلى أن يفتح حياته لجميع أفراده، وإلى أن يمكنهم من المساهمة. إنه يحاول أن يسلّم إليهم ثقافته، بما في ذلك المعايير التي يريد أن يعيشوا وفقًا لها. وحيث يُنظر إلى تلك الثقافة على أنها نهائية تكون المحاولة لفرضها على عقول الناشئة. وحيث ينظر إليها على أنها مرحلة في التطور تدرّب عقول الناشئة على تقبلها وعلى نقدها وتحسينها في الوقت نفسه.

«هذه الثقافة تتألف من عناصر شتى. فهي تمتد من المهارات الأولية والمعارف الأولية إلى تفسير الكون والإنسان، ذلك التفسير الذي يعيش به المجتمع..» كأنَّ غرض التربية هو نقل الثقافة؛ وإذًا فمن المرجَّح أن تحدد الثقافة (التي لم تعرَّف) بأنها ما يمكن نقله بالتربية. ومع أن «التربية». قد يُسمح لها بأن تتسع لأكثر من «نظم التعليم» فيجب أن نلاحظ أن افتراض إمكان تلخيصها في المهارات والتفسيرات يتعارض مع ما حاولت أن أتخذه من نظرة أشمل للثقافة. ثم ينبغي الاحتراس في هذا المقام من ذلك «المجتمع» المشخَّص الذي جُعل مستودع السلطان.



وثمة عرض آخر لغرض التربية، وهو ذلك الذي ينظر إلى هذا الغرض بمنظار التغير السياسي والاجتماعي. وهذا هو الغرض الذي يتحمس له المستر هـ. ك. دنت، إن كنت قد أحسنت فهمه. يقول في كتابه «نظام جديد في التربية الإنجليزية»: «إن مثلنا الأعلى هو ديمقراطية كاملة». ولا تعريف للديمقراطية الكاملة؛ ولعلنا نود أن نعلم، إذا وصلنا إلى الديمقراطية الكاملة، ماذا يكون مثلنا الأعلى التالي في التربية بعد تحقيق هذا المثل.

ويعرض المستر هربرت ريد غرض التربية حسب رأيه في كتاب «التربية بالفن». ولا أظن أن المستر ريد يستطيع مواكبة المستر دنت في النظر تمامًا.فبينما يريد المستر دنت «ديمقراطية كاملة» يقول المستر ريد: «إنه يختار مفهومًا حُرِّيًّا للديمقراطية» وهي فيما أخال ديموقراطية مختلفة جد الاختلاف عن ديمقراطية المستر دنت. والمستر ريد أدق كثيرًا في استعمال كلماته من المستر دنت (بالرغم من «يختار»)؛ ولذا فإنه أقل إرباكًا للقارئ المتعجل، وإن يكن أكثر تشويشًا للقارئ المتمعِّن. فهو يقول إننا باختيارنا مفهومًا حُرِّيًّا للديمقراطية نجيب عن هذا السؤال: «ما غرض التربية؟» ويحدد هذا الغرض بعد ذلك بأنه «التوفيق بين التمايز الفردي وبين الوحدة الاجتماعية».

وثمة نوع آخر من العرض لغرض التربية وهو العرض الناقص، ويقدم لنا الدكتور ف.ك. هابولد (في «نحو أرستقراطية جديدة») نموذجًا منه. فهو ينبئنا بأن المهمة الأساسية للتربية هي «تدريب رجال ونساء من النوع الذي يحتاج إليه العصر». وإذا سلمنا بأن هناك أنواعًا من الرجال والنساء يحتاج إليهم كل عصر، فإن لنا أن نلاحظ أنه ينبغي أن يوجد في التربية استمرار كما يوجد تغير. ولكن العرض ناقص



من حيث أنه يتركنا ونحن نتساءل من الذي يعود إليه تحديد حاجات العصر.

ومن أشيع الأجوبة عن السؤال «ما غرض التربية؟» إنه «السعادة»، والمستر هربرت ريد يقدم لنا هذا الجواب أيضًا في رسالة عنوانها «تربية الأحرار» إذ يقول إنه لا يعلم تحديدًا لأهداف التربية أحسن من قول وليم جودوين «إن الهدف الصحيح للتربية.. هو إيجاد السعادة.» ويقول الكتاب الأبيض الذي أعلن قانون التربية الأخير: «إن عرض الحكومة هو أن تهيئ للأطفال طفولة أسعد وبداية للحياة أصلح» وكثيرًا ما تُربط السعادة «بتمام تنمية الشخصية».

ويبدى الدكتور ك. أ. م جود حرصًا أكثر من معظم من يحاولون الإجابة عن هذا السؤال، فيذهب إلى أن التربية لها غايات عدة، وهذا رأي يبدو لي غاية في الحكمة. ويعدد ثلاثًا من هذه الغايات (في كتابه «حول التربية»، وهو من خير ما يُقرأ من الكتب التي رجعت إليها في هذا الموضوع):

1 ـ تمكين الصبي أو البنت من كسب عيشه أوعيشها.

2 ـ تهيئته للقيام بدوره كمواطن في بلد ديمقراطي.

3 ـ تمكينه من تنمية كل ما في طبيعته من القوى والقدرات الكامنة، وبذلك يتمتع بحياة طيبة.

ومن دواعي الارتياح وقد وصلنا إلى هذه النقطة أن تُقدَّم إلينا تلك الفكرة البسيطة المعقولة: فكرة أن إعداد المرء لكسب عيشه غرضٌ من أغراض التربية. ونلاحظ مرة أخرى شدة الارتباط بين التربية والديمقراطية. ولعلَّ الدكتور جود كان هنا أيضًا أحرص من المستر



دنت أو المستر ريد إذ لم يخصص كلمة «الديمقراطية» عنده بصفة. ويبدو أن قوله «تنمية كل القوى والقدرات الكامنة» هو تعبير آخر عن «تمام تنمية الشخصية». ولكن الدكتور جود كان حكيمًا في تجنبه استعمال تلك الكلمة المحيِّرة: «الشخصية».

ولا شك أن هناك من سيخالفون في الأغراض التي اختارها الدكتور جود. ولنا أن نعترض أيضًا ـ وبمزيد من الحق ـ أنه لا واحد من هذه الأغراض يذهب بنا بعيدًا من دون أن نقع في المشكلات. ففيها جميعًا بعض الحقيقة: ولكن بما أن كل واحد منها يحتاج إلى تصحيحه بالآخَرَيْن فمن الجائزٍ أيضًا أنها جميعًا تحتاج إلى الملاءمة بينها وبين أغراض أخرى. إن كلًّا منها يحتاج إلى بعض التخصيص. فقد يكون منهج معين في التربية هو بالضبط ما يحتاج إليه شاب ما لتنمية مواهبه الخاصة ولكنه يضعف قدرته على كسب العيش في العالم الذي يجد نفسه فيه. وتربية الشباب ليقوموا بدورهم في مجتمع ديموقراطي هي إعداد ضروري للفرد كي ينسجم مع البيئة، إذا كان المجتمع الذي سيقوم بدوره فيه مجتمعًا ديموقراطيًا: وإلّا فإنها استخدام للتلميذ كوسيلة لتحقيق تغير اجتماعي حبيب إلى قلب المربي ـ وليست هذه تربية بل شيئًا آخر. إنني لا أنكر أن الديمقراطية هي أحسن شكل من أشكال المجتمع، ولكن الدكتور جود وغيره من الكتّاب باتخاذهم هذا المعيار للتربية يسمحون لأولئك الذين يؤمنون بشكل آخر للمجتمع، قد لا يحبه الدكتور جود، أن يحلوا محل تقريره شيئًا كهذا ـ ولن يكون في مقدور الدكتور جود أن يدحضه من حيث إن صاحبه يتكلم عن التربية وحدها: «من أغراض التربية أن تعدّ الصبي أو الفتاة لأن يلعب دوره ـ أو دورها ـ رعيّة لحكومة مستبدة». وأخيرًا، فعن تنمية كل ما



في طبيعة المرء من القوى والقدرات الكامنة ـ لست واثقًا أن في وسع أحد ما أن يأمل في ذلك: فلعلنا لا نستطيع أن ننمي إلّا بعض القوى والقدرات على حساب غيرها، ولعلَّ في الاتجاه الذي يتجهه نمو أي أمرئ شيئًا من الاختبار لا بد منه، وجانبًا من المصادفة لا معدى عن وقوعه. أما عن الحياة الطيبة فهنالك بعض اللبس في معنى (تمتعنا بها؛ ولم تزل ماهية الحياة الطيبة موضوع مناقشة منذ أقدم العصور إلى اليوم.

والذي نلاحظه بوجه خاص عن التفكير التربوي في السنوات القلائل الأخيرة هو الحماسة في جعل التربية أداة لتحقيق مُثُل اجتماعية. وخسارةٌ لو حصل تناسي إمكانيات التربية كوسيلة لاكتساب الحكمة؛ ولو نقلل من قيمة اكتساب المعرفة لإرضاء التطلع، بلا دافع آخر إلّا الرغبة في المعرفة؛ ولو نفقد احترامنا للعلم. وهذا يكفي عن غرض التربية. وأنتقل الآن إلى الافتراض التالي:

-2-

أن التربية تجعل الناس أسعد

وقد وجدنا في ما سبق أن غرض التربية قد حُدِّد بأنه هو جعل الناس أكثرسعادة. وافتراض أنها تجعلهم أكثر سعادة بالفعل يحتاج إلى بحث مستقل. فقد لا نسلم بداهة بأن الشخص المتعلم أكثر سعادة من غير المتعلم. إنَّ أولئك الذين يشعرون بنقص تعليمهم لا يشعرون بالرضى إذا كانوا طامحين إلى التقدم في مهن لم يؤهلوا لها؛ وهم أحيانًا لا يشعرون بالرضا لمجرد أنهم أُفهموا أنهم لو أتيح لهم حظ أوفر من التعليم لكانوا أسعد حالًا. وكثيرٌ منا يشعرون بشيء



من السخط على ذويهم أو على مدارسهم أو على جامعاتهم أنها قصّرت نحوهم؛ وقد تكون هذه طريقة للتقليل من عيوبنا والاعتذار عن فشلنا. على أن التعلُّم الذي يرفع المرء فوق مستوى أولئك الذين ورث عاداتهم وأذواقهم الاجتماعية قد يسبب في باطنه انقسامًا يحول بينه وبين السعادة؛ حتى ولو أتاح للفرد حياة أكثر امتلاء ونفعًا إذا كان ذا قدرة عقلية ممتازة. وقد يكون في إعطاء المرء تدريبًا أو تعليمًا أو تلقينا فوق مستوى قدراته وقوته الضرر الفادح؛ فإن التربية جهد، وقد تلقي على العقل أعباء لا يطيقها. إنَّ الإفراط في التربية يمكن أن يسبب الشقاء كالتفريط فيها.

-3-

أن التربية شيء يريده كل إنسان

يمكن جعل الناس يرغبون في أي شيء تقريبًا ـ بعض الوقت ـ إذا قيل لهم إنه حق لهم وأنهم محرومون منه ظلمًا. والرغبة التلقائية في التعليم أعظم في بعض المجتمعات منها في بعضها الآخر؛ فمن المتّفق عليه عمومًا أنها في شمالي إنجلترا أقوى من جنوبها، وأنها في اسكتلندا أشدُّ قوةً. ومن الجائز أنَّ الرغبة في التعليم أعظم حيث توجد عقبات في طريق الحصول عليه ـ عقبات لا يتعذر قهرها، ولكنها لا تقهر إلّا بشيء من التضحية والحرمان. وإذا كان الأمر كذلك فقد يكون لنا أن نستظهر أنَّ تيسير التربية سوف يؤدي إلى عدم المبالاة بها، وأن فرضها على الجميع حتى سنِّ النضج سوف يؤدي إلى كراهيتها. ولعلَّ المجتمع المتمدن أحوج إلى احترام العلم منه إلى ارتفاع متوسط التعليم العام.



-4-

أن التربية يجب أن تنظمَّ بحيث تتيح «تكافؤ الفرص»[1]

يستنتج مما قيل في فصلٍ سابق عن الطبقات والصفوات أنَّ التربية ينبغي أن تساعد على المحافظة على الطبقة وعلى انتخاب الصفوة. ومن الحق أن تتاح للفرد الممتاز فرصة الارتفاع في السلم الاجتماعي والوصول إلى الأعلى لنظام تربوي يصنف كل إنسان بطريقة آلية طبقًا لقدراته الطبيعية هو مثلٌ لاَ يمكن تحقيقه عمليًا؛ ولو جعلناه غرضنا الرئيسي لأفسد نظام المجتمع ولَهَبَطَ بالتربية. أما إفساده لنظام المجتمع فبإحلال صفواتٍ من أصحاب العقول الذكية ـ أو ربما من أصحاب البديهية الحاضرة فحسب ـ محلَّ الطبقات. وكلُّ نظامٍ تربويٍّ يرمي إلى الملاءمة التامة بين التربية والمجتمع فإنه يجنح إلى حصر التربية في ما يؤدي إلى النجاح في الدنيا، كما يؤدي إلى حصر النجاح في الدنيا في أولئك الأشخاص الذين كانوا تلاميذ مخلصين للنظام. وإنَّ صورة مجتمع لا يحكمه ويوجّهه إلا أولئك الذين نجحوا في امتحانات معينة أو أثبتوا صلاحيتهم في اختباراتٍ ابتكرها علماء نفسيون، لصورةٌ غيرَ مشجعةٍ: فهي إن أتاحت المجال لمواهب كانت مغمورة من قبل، فقد تغمر مواهب أخرى، وتقضي بالعجز على أناسٍ كان من الممكن أن

---

(1) يمكن أن يسمى هذا المبدأ «باليعقوبية في التربية». فقد كانت اليعقوبية، كما قال أحد من عنوا بأمرها، تقوم «على النظر إلى الناس على أنهم أفراد متساوون، بدون اسم أو وصفٍ جامع، وبدون التفات إلى الملكية، وبدون تقسيم للسلطات، وتكوين الحكومة من مندوبين عن عدد من الناس هذا وضعهم، وعلى القضاء على الملكية أو مصادرتها، ورشوة دائني الخزانة العامة أو الفقراء، بأسلاب هذا القسم من المجتمع مرة، وذاك مرة أخرى، دون مراعاة لحق أو عهد.» (بيرك: «ملاحظات عن سياسة الحلفاء»).



يؤدوا خدماتٍ جليلةٍ. ثم إنَّ المثل الأعلى لنظام موحد بحيث لا يمكن لقادر على تلقي التعليم العالي ألا يتلقاه، يؤدي من دون أن نشعر إلى تعليم عدد من الناس أكثرَ مما ينبغي، ومن ثم الانحدار بالمستويات إلى ما يمكن أن يبلغه هذا العدد المتضخِّم من المرشحين.

وليس في بحث الدكتور جود ما هو أشد تأثيرًا في النفس من الفقرة التي يتحدث فيها بإفاضةٍ عن مباهج ونشستر[1] وأكسفورد. فقد زار الدكتور جود ونشستر؛ وبينما كان هناك راح يتجول في حديقة بديعة. ولعله كان في حديقة مقرِّ العميد، ولكنه لا يعرف أية حديقة هي. وجعلته هذه الحديقة يجترُّ تأملاته عن الكلية. و«امتزاج أعمال الطبيعة والإنسان» فيها. وقال لنفسه: «إنَّ ما أراه هو النتيجة النهائية لسننٍ متصلٍ يمتد خلال تاريخنا، ويصل، في هذه الحالة بالذات، إلى أسرة تيودور». (ولا أدري لماذا وقف عند أسرة تيودور، ولكن هذا التاريخ كان بعيدًا إلى درجةٍ كافيةٍ للمحافظة على الانفعال الذي غمر نفسه) ولم تكن الطبيعة والعمارة وحدهما اللتين وقعتا في نفسه؛ فقد شعر كذلك «بسَنَن طويل من رجالٍ مستقرين يحيون حياةً ذات بهاء وفراغ». وانتقل عقله من ونشستر إلى أكسفورد، أكسفورد التي عرفها طالبًا، وهنا أيضًا لم تكن العمارة والحدائق كل ما شغل عقله، بل الرجال أيضًا:

«ولكن حتى في أيامي..عندما كانت الديمقراطية قد بدأت تدق بالفعل أبواب القلعة التي قُدِّر لها أن تحتلها بعد قليل، كان يمكن أن يلحظ أثرٌ ضعيفٌ من آثار مغرب شمس اليونان. ففي سنة 1911 كان

(1) أنشئت كلية ونشستر، بجامعة أكسفورد، سنة 1382. (المترجم).



في باليول[1] جماعة من الشباب يتحلّقون حول أبناء أسرتي جرنفل وجون مانرز[2]، وقد قتل كثير منهم في الحرب الأخيرة؛ كان أولئك الشباب يعدون من الأمور المسلّم بها أنهم سيجدّفون في قارب الكلية، وسيلعبون الهوكي أو الرّكبي في فريق الكلية إن لم يكن في فريق الجامعة، وسيمثلون في جماعة التمثيل بجامعة أكسفورد، وسيمرحون في حفلات التعارف، وسيقضون شطرًا من الليل يتحدثون مع أصدقائهم، وهم مع ذلك كله يحصلون على منح دراسية وجوائز ودرجات شرف أولى في اللغتين اليونانية واللاتينية. لقد كان الحصول مرتبة الشرف الأولى أمرًا هينًا عليهم. إنني لم أر مثل هؤلاء الرجال من قبل ولا من بعد. ولعلهم كانوا الممثلين الأخيرين لسَنَنٍ مات بموتهم...».

وقد يبدو غريبًا بعد هذه التأملات الحزينة أن يختم الدكتور جود فصله بتأييد اقتراح للمستر ر. هـ. توني: أن تستولي الدولة على المدارس الخاصة وتجعلها مدارس داخلية يقيم فيها طلاب المدارس الثانوية المتفوقون عامين أو ثلاثة بين سن السادسة عشرة والثامنة عشرة. فإنَّ الأحوال التي أنطقته بهذا الوداع الباكي لم تكن ناتجة عن تكافؤ الفرص. على أنها لم تكن ناتجة عن الامتيازات وحدها؛ بل كانت ناتجة عن اجتماع الامتياز والفرصة، في ذلك «المزيج» الذي يستطيب نكهته، والذي لن يكتشف سرّه أيّ قانون للتعليم.

---

(1) إحدى كليات جامعة أكسفورد. (المترجم).

(2) أسرتان من أقدم الأسر الإنجليزية، أنجبت كل منهما عددًا كبيرًا من القادة ورجال السياسة. (المترجم).



-5-

عقيدة «ملتون الصامت المغمور»

وعقيدة تكافؤ الفرص، التي تقترن بالإيمان بأن الامتياز هو دائمًا امتياز القوة العاقلة، وأن في الإمكان وضع طريقة لا تخطئ للكشف عن قوة العقل، وأن في الإمكان ابتكار نظام لا يخيب لتغذيتها ـ هذه العقيدة تستمد سندًا عاطفيًا من الإيمان «بملتون الصامت المغمور»[1]. وتزعم هذه الأسطورة أنَّ كثيرًا من الكفاءات الممتازة ـ بل الكثير من العبقريات ـ تُضيَّع لنقصى التعليم، أو على وجه آخر أنه إذا كان قد كُبت ملتونٌ واحد على مدى القرون لحرمانه من التعليم المنظم فجدير بنا أن نقلب نظام التربية رأسًا على عقب حتى لا يحدث ذلك مرةً ثانية. (وقد يكون من المربك أن يكون عندنا كثير من الملائكة والشكسبيريين، ولكنَّ هذا خطر بعيد). وإنصافًا لتوماس جراي ينبغي أن نعيد على أنفسنا آخر أسطر الرباعية وأبدعها، ونتذكر أنه من الجائز أيضًا أن نكون قد نجونا من كرومويل يحمل جريرة دماء وطنه. إنَّ قضية خسارتنا لعدد من الملاتنة والكرومويليين بتخلفنا في تيسير نظام تربوي حكومي شامل، هي قضية لا يمكن إثباتها أو نقضها؛ بيد أنَّ فيها جاذبية شديدة لكثير من دعاة الإصلاح المتحمسين.

---

(1) يشير إليوت، هذه الإشارة الساخرة، إلى أبيات من أخلد الشعر الإنجليزي، وردت في مرثية جراي المشهورة، التي قالها في مقبرة ريفية، يرثي موتى الفقراء. والأبيات هي: «كم تحمل كهوف المحيط المظلمة العميقة من جوهرة كاملة الصفاء والبهاء، وكم تنبت من زهرة تحمر خجلًا وهي لا ترى، ويضيع جمالها في هواء الصحراء، ربما رقد هنا «هامبدن» قروي قام بقلب جسور في وجه جبار أرضه الصغير أو «ملتون» صامت مغمور، أو «كرومويل» لم يحمل جريره دماء وطنه» ـ وهامبدون هذا بطل شعبي من الذين قاموا في وجه تشارلس الثاني قبل استيلاء كرومويل على الحكم. (المترجم).



وبهذا تنتهي قائمتي المختصرة للاعتقادات السائدة، وهي قائمة لم أقصد بها إلى الاستيعاب. وعقيدة تكافؤ الفرص هي أقواها تأثيرًا، يتمسك بها بعض من ينفرون من نتائجها المتوقعة فيما يبدو لي. فهي مثل أعلى لا يمكن تحقيقه كاملًا إلّا حين يفقد نظام الأسرة احترامه، وينتقل الإشراف الأبوي والمسؤولية الأبوية إلى الدولة. فأيُّ نظام يضطلع بها يجب أن يحرص على ألّا تكون الامتيازات المترتبة على ثراء الأسرة، أو الامتيازات الناشئة عن بعد نظر الآباء أو تضحيتهم أو طموحهم، سببًا لحصول أي طفل أو شاب على تربية أعلى من التربية التي يعدّه النظام مستحقًا لها. ولعل في شيوع هذا الاعتقاد دليلًا على أن أزمة الأسرة أمر مسلّم به، وأن تحلل الطبقات قد بلغ مبلغًا بعيدًا. وقد أدى تحلل الطبقات هذا بالفعل إلى تقدير مبالغ فيه لانتماء الشخص إلى مدرسة بذاتها وكلية بذاتها وجامعة بذاتها بحيث صار هذا يضفي عليه من المكانة الاجتماعية ما كان يضفيه من قبل كرم الأصل والمتحد. وما كان الامتياز الاجتماعي للمدرسة الصحيحة أو الكليّة الصحيحة ليصبح شيئًا مرغوبًا فيه إلى هذا الحد في مجتمع أكثر انتظامًا (وليس هذا هو المجتمع الذي تكون الطبقات الاجتماعية فيه منفصلة بعضها عن بعض، فإن ذلك نفسه نوع من التحلل) فإن المنزلة الاجتماعية فيه تظهر بطرق أخرى. فحسد المرء لمن هم «أطيب منه عنصرًا» نزوة ضعيفة ليس فيها إلّا ظل من حرارة الحسد للمزايا المادية، لأنه لا يوجد شخص عاقل يمكن أن يأكله الغيظ لأنه لم يولد من أصلاب أعلى شرفًا، فإن معنى ذلك هو الرغبة في أن يكون شخصًا آخر غير من هو. ولكن امتياز المنزلة الذي يُنال بالتعلم في مدرسة أرقى هو امتياز يسهل أن نتخيل أنفسنا وقد تمتعنا به أيضًا. إنَّ تحلل الطبقات قد أوجد مزيدًا من الحسد، الذي يهيئ وقودًا طيبًا لنار «تكافؤ الفرص».



وثمة دوافع أخرى تؤثر في التشريع التعليمي إلى جانب إعطاء كل إنسان أوفى قدر ممكن من التعليم لأن التعليم مستحَبّ في ذاته. وهي دوافع يمكن أن تكون محمودة، أو دوافع تسلِّم بالواقع الذي لا مفر منه فحسب، ولا حاجة بنا إلى الإشارة إليها هنا إلّا تذكرة بتعقد المشكلة التشريعية. فمن دوافع رفع سن التعليم الإجباري مثلًا، الرغبة الحميدة في حماية المراهق، وتحصينه من المؤثرات المفسدة التي يتعرض لها حين يدخل صفوف الصنّاع. وينبغي أن نكون صرحاء في أمرٍ مثل هذا الدافع، وبدلًا من أن نؤكد ما ينبغي الشك فيه من أن كل امرئ حقيق بأن ينتفع بأكثر مما يمكننا إعطاؤه إياه من سنين في التعليم، نسلّم بأن ظروف الحياة في المجتمع الصناعي الحديث تبلغ من السوء، وتبلغ القيود الأخلاقية من الضعف، ما يضطرنا إلى إطالة بقاء النشء في المدرسة لمجرد أننا حائرون في ما يجب أن نفعله لإنقاذهم. وبدلًا من أن نهنئ أنفسنا بما أحرزناه من تقدم كلما اضطلعت المدرسة بمسؤولية جديدة كانت من قبل للآباء فقد يكون من الخير أن نعترف بأننا وصلنا إلى مرحلة من المدنية أصبحت الأسرة فيها غير مسؤولة أو غير جديرة أو غير مستطيعة، والآباء لا يمكن أن يُنتظر منهم تنشئة أبنائهم نشأة صالحة، وكثير منهم لا يقدرون على تغذيتهم تغذية حسنة، ولا يعرفون كيف يفعلون ذلك حتى لو ملكت أيديهم؛ وأن التربية يجب أن تتدخل لإنقاذ ما يمكن إنقاذه[1].

(1) بالرغم من ذلك فإني آمل أن يكون قارئ هذه السطور قد قرأ ـ أو أن يقرأ على الفور ـ «تجربة بكهام» على أنها مثل لما يمكن عمله، في الأحوال الحديثة، لمساعدة الأسرة على مساعدتها نفسها.



وقد لاحظ المستر د. ر. هاردمان[1] «أن عصر الصناعة والديمقراطية قد ذهب بمعظم التقاليد الثقافية العظيمة لأوربا، ولم يكن فعله بتقاليد فن العمارة أقل ما فعل. ففي العالم المعاصر ـ ذلك العالم الذي تَتكوّن أغلبيته من أنصاف المتعلمين ويكثر فيه أرباع المتعلمين أو من هم دون الأرباع، والذي يمكن الحصول فيه على ثروات ضخمة ونفوذ هائل باستغلال الجهل والطمع ـ حدث انهيار ثقافي امتد من أمريكا إلى أوربا، ومن أوربا إلى الشرق». وهذا صحيح، وإن كان من الممكن أن نستنتج منه عدة استنتاجات خاطئة. فاستغلال الجهل والطمع ليس شأن التجار المغامرين الذين يجمعون الثروات الطائلة فحسب، بل يمكن أن تمارسه الحكومات بإتقان أعظم، وعلى نطاق أوسع. والانهيار الثقافي ليس عدوى بدأت في أمريكا، وانتشرت في أوربا، ومن أوربا أصابت الشرق (ولعلَّ المستر هاردمان لا يعني ذلك ولكن كلماته يمكن أن تفسّر كذلك). ولكن المهم هو أن نتذكر أنَّ «نصف التعليم» ظاهرة حديثة. ففي العصور السابقة لم يكن ممكنًا أن يقال عن الأغلبية أنهم «أنصاف متعلمين» أو أقل؛ فقد كان الناس يتلقون من التعليم ما هو ضروري للوظائف التي يُدْعَون لأدائها. ومن الخطأ أن يقال عن عضو في مجتمع بدائي أو عن عامل زراعي ماهر في أي عصر أنه نصف متعلم أو ربع متعلم أو متعلم بدرجة أقل. فالتعليم بمعناه الحديث يدل ضمنًا على مجتمع متفكك، بحيث أصبح المفروض أن يوجد مقياس واحدٌ للتعليم يكون كل امرئ بحسبه أكثر تعليمًا أو أقل تعليمًا. وهكذا أصبحت التربية معنى مجردًا بعيد الصلة بالحياة.

---

(1) حين تحدث في الاجتماع العام لرابطة المدرسين الأوائل بمدلسكس في 12 يناير 1946، بوصفه سكرتيرًا برلمانيًا لوزارة التربية.



ومتى وصلنا إلى هذا التجريد البعيد عن الحياة، فمن السهل ـ ونحن متفقون جميعًا على «الانهيار الثقافي» ـ أن نتطرق إلى استنتاج أن التعليم للجميع هو الوسيلة التي يجب أن نستخدمها لنجمع أوصال المدنيّة ثانية. فأمّا إذا كنا نعني «بالتربية والتعليم» كل ما يعين على تكوين الفرد الصالح في مجتمع صالح، فنحن مثقفون، وإن كان ذلك الاستنتاج ـ فيما يبدو ـ غير مؤدٍّ بنا إلى شيء؛ وأما إذا عنينا «بالتربية والتعليم» ذلك النظام المحدود من التدريس الذي تهيمن عليه وزارة التربية، أو تبغي الهيمنة عليه، فإن العلاج يكون واضح النقص إلى درجة مضحكة. ويمكن أن يقال مثل ذلك في تعريف الغرض من التربية، الذي وجدناه في «الكنائس تبحث مهمتها[1]». فالتربية طبقًا لذلك التعريف هي العملية التي يحاول بها المجتمع أن ينقل ثقافته إلى جميع أفراده، وتدخل في هذه الثقافة المعايير التي يرغب المجتمع أن يعيش الأفراد وفقًا لها. فالمجتمع على هذا التعريف عقل جماعي لا واعٍ، يختلف كثيرًا عن عقل وزارة التربية، أو رابطة نُظّار المدارس، أو عقل أي هيئة من الهيئات التي تُعنى بالتربية. إذا جعلنا التربية شاملة لكل مؤثرات الأسرة والبيئة فإننا نتجاوز كثيرًا ما يمكن أن يهيمن عليه المربّون المحترفون، وإن كان سلطانهم يمكن أن يمتد حقًا إلى مدى بعيد؛ ولكن إذا قصدنا أن الثقافة هي ما تنقله مدارسنا الابتدائية والثانوية، أو مدارسنا الإعدادية والخاصة، فنحن نزعم بذلك أن عضوًا واحدًا هو الكائن العضوي كله. فالمدارس لا يمكنها أن تنقل إلا جزءًا، ولا يمكنها أن تنجح في نقل هذا الجزء إلا إذا انسجمت معها

---

(١) الكنائس تبحث مهمتها: مؤتمر عقد في أوكسفورد عام ١٩٣٧م، ناقش العلاقة بين الكنيسة والمجتمع والدولة. (الناشر)



المؤثرات الخارجية، لا مؤثرات الأسرة والبيئة فحسب، بل مؤثرات العمل واللعب، والصحافة والتمثيل والتسلية والرياضة أيضًا.

ولا نزال نقع في الخطأ كلما ملنا إلى التفكير في الثقافة على أنها ثقافة الفئة فحسب، ثقافة الطبقات «المثقفة» والصفوات «المثقفة». ومن ثم نبدأ نفكِّر في ذلك القسم من المجتمع الذي هو أكثر تواضعًا على أنه لا يكون ذا ثقافة إلا بمقدار ما يشارك في هذه الثقافة العليا الأكثر وعيًا. ومعاملة الكتلة «غيرِ المتعلمة» من السكان كما يمكن أن نعامل قبيلة ساذجة من المتوحشين الذين ننطلق لنبلغهم الدين الصحيح، معناها تشجيعهم على أن يهملوا أو يحتقروا تلك الثقافة التي ينبغي أن يمتلكوها والتي يستمد منها الحيويةَ جانبُ الثقافة الأكثر وعيًا؛ والسعي لجعل كل إنسان يشارك في تذوق ثمرات الجانب الأكثر وعيًا من الثقافة معناه أن تخلط وتُرخِص ما تقدمه. فإن بقاء ثقافة القلة ثقافة للقلة، شرط جوهري للاحتفاظ بمستواها. ولا يمكن أن يعوِّض أي عدد من «كليات الشباب» عن انحدار أكسفورد وكمبردج، واختفاء ذلك «المزيج» الذي يستطيبه الدكتور جود. إنَّ «ثقافة الكتل» ستكون دائمًا ثقافة مزيفة، وسيتضح زيفها إن عاجلًا أو آجلًا لمن هم أكثر ذكاء بين من رُوِّجت فيهم هذه الثقافة.

ولست أشكك في فائدة «كليات الشباب»، أو أهزأ بقيمتها، هي أو أي منشأة حديثة أخرى. غير أن هذه المعاهد تكون أقرب إلى الصلاح ـ بقدر ما يمكن أن تكون صالحة ـ وأبعد عن إثارة خيبة الظن، إذا أدركنا في صراحة حدود ما نستطيع عمله بها، وإذا حاربنا وهم أن أمراض العالم الحديث يمكن شفاؤها بنظام للتعليم. فالإجراء الذي يصلح مهدئًا قد يضر إذا قُدِّم على أنه علاج. والنقطة الرئيسية عندي هنا هي



تلك التي حاولت إظهارها في الفصل السابق عندما تحدثت عن اتجاه السياسية إلى السيطرة على الثقافة، بدلًا من أن تلزم مكانها ضمن مقومات الثقافة فهناك أيضًا خطر أن التربية ـ وهي واقعة فعلًا تحت تأثير السياسة ـ قد تأخذ على عاتقها إصلاح الثقافة وتوجيهها، بدلًا من أن تلزم مكانها بوصفها منشطًا واحدًا من المناشط التي تحقق الثقافة نفسها من خلالها. إن الثقافة لا يمكن إبرازها إلى الوعي كاملة؛ والثقافة التي نعيها كل الوعي لا تكون أبدًا كل الثقافة: فالثقافة الفاعلة هي تلك التي توجه مناشط أولئك الذين يستخدمون ما يسمّونه هم بالثقافة.

وإذن فالنقطة المفيدة هي هذه: أنه بقدر ما تنتزع التربية لنفسها من المسؤولية والسلطة، تكون أكثر نظامًا في خيانتها للثقافة. وأن تعريف الغرض من التربية في «الكنائس تبحث مهمتها» ليعود ليزعجنا كضحك الضباع في جنازة: «حيث يُنظر إلى تلك الثقافة على أنها نهائية تُبذل المحاولة لفرضها على عقول الناشئة. وحيث ينظر إليها على أنها مرحلة في التطور تُدرَّب عقول الناشئة على تقبلها وعلى نقدها وتحسينها في الوقت نفسه». هذه عبارات مدلِّلة توبِّخ أسلافنا الثقافيين ـ ومنهم أسلافنا في بلاد اليونان وروما وإيطاليا وفرنسا ـ الذين لم يكن يخطر ببالهم مدى ما سيتناول ثقافتهم من تحسين بعد مؤتمر أكسفورد سنة 1937 عن «الكنيسة والمجتمع والدولة». فنحن نعلم الآن أن أسمى ما حُقِّق في الماضي، في الفن والحكمة والقداسة، لم يكن إلا «مراحل في التطور» يمكننا أن نُعلِّم ناشئ الفتيان منا أن يحسِّنها. يجب ألا ننشئهم على تلقي ثقافة الماضي فحسب، فإن ذلك معناه النظر إلى ثقافة الماضي فحسب، ومعناه النظر إلى ثقافة الماضي على أنها نهائية. يجب ألا نفرض الثقافة على الشباب، وإن جاز لنا أن نفرض عليهم أي



فلسفة سياسية واجتماعية رائجة. ومع ذلك فقد انحدرت ثقافة أوربا انحدارًا ظاهرًا تعيه ذاكرة كثير ليسوا هم بأكبرنا سنًا. وسواء أكانت التربية تستطيع أن تتعهد الثقافة وتحسّنها أم لم تكن تستطيع ذلك، فنحن نعلم يقينا أنها تستطيع أن تغشّها وتهبط بها. فليس هناك من شك أننا في اندفاعنا العنيف لتعليم كل فرد نهبط بمستوياتنا ونترك شيئًا فشيئًا دراسة تلك المواد التي تُنقل بها جوهريات ثقافتنا ـ ذلك الجانب منها الذي يمكن نقله بالتعليم، وندمّر أبنيتنا القديمة لنهيئ الأرض التي سيعسكر عليها بدو المستقبل المتبربرون في قوافلهم الميكانيكية.

ينبغي ألا ينظر إلى الفقرة السابقة إلا على أنها اندفاعة عارضة للتخفيف عن مشاعر الكاتب، وربما قليل من قرائه الأكثر تعاطفًا معه. فإن التعزِّيَ بالتنبؤات المظلمة لم يعد ممكنًا كما كان منذ مائة سنة؛ ومثل هذه الوسيلة في الهرب تعد خيانة لأهداف هذه المقالة كما أوضحتُها في المقدمة. فإن ذهب معي القارئ إلى حد الموافقة على أن نوع التنظيم الاجتماعي الذي أشرت إليه يحتمل أن يكون أوفق التنظيمات لنمو ثقافة ممتازة، فعليه بعد ذلك أن ينظر إن كانت الوسائل نفسها مستحبّة بوصفها غايات؛ فقد أقمت الحجة على أننا لا نستطيع أن نعمد عمدًا إلى خلق الثقافة أو ترقيتها ـ وإنما نستطيع أن نريد الوسائل المشجعة للثقافة، ولنفعل ذلك يجب أن نكون على اقتناع بأن هذه الوسائل ـ في ذاتها ـ مرغوبة اجتماعية. ثم يجب أن نتجاوز هذه النقطة لنبحث إلى أي حد تُرى شروط الثقافة هذه ممكنة، بل إلى أي حد هي متفقة مع كل الحاجات المباشرة الملحّة التي تتطلبها حالة طارئة، في موقف معين ووقت معين. ذلك أن التخطيط العمومي أمر يجب اجتنابه، وحدود ما يمكن أن يخطط أمر يجب التثبت منه. ولذلك



كان بحثي منصبًّا على معنى كلمة «الثقافة»، عسى أن يتروّى كل إنسان ـ على الأقل ـ في ما تعنيه هذه الكلمة عنده، وما تعنيه عنده في كل سياق معيَّن قبل أن يستعملها. فحتى هذا المطمح المتواضع يمكن ـ إن تحقق ـ أن تكون له نتائج في سياسة مشروعاتنا «الثقافية» وإدارتها.




مكتبة
الفكر الجديد

تذييل

وحدة الثقافة الأوربية




مكتبة
الفكر الجديد

-1-

هذه هي المرة الأولى التي أخاطب فيها جمهورًا من المتكلمين باللغة الألمانية. وقد يحسن بي أن أقدم نفسي قبل أن أتكلم في مثل هذا الموضوع العريض. فإن وحدة الثقافة الأوربية موضوع واسع حقًا، وينبغي ألا يتكلم فيه أحد إلا إذا كانت لديه معرفة خاصة أو خبرة خاصة. ثم ينبغي عليه أن يبدأ من تلك المعرفة والخبرة ويظهر صلتها بالموضوع العام. إنني شاعر وناقد للشعر، وقد كنت أيضًا فيما بين سنتي 1922 و1939 محررًا لمجلة فصلية. وسأحاول في حديثي الأول هذا أن أوضح العلاقة بين أولى هاتين المهنتين وبين الموضوع الذي أتناوله، والنتائج التي أوصلتني إليها خبرتي. هذه ـ إذن ـ سلسلة أحاديث عن وحدة الثقافة الأوربية من وجهة نظر رجل من رجال الأدب.

وقد قيل كثيرًا إن اللغة الإنجليزية هي أغنى لغات أوربا الحديثة بالنسبة لمن يريدون أن يكتبوا شعرًا. وأعتقد أن هذا الزعم له ما يبرره. ولكنني أرجو أن تلاحظوا أني حين أقول «أغنى لغات أوربا الحديثة بالنسبة لمن يريدون أن يكتبوا شعرًا»، أراعي الدقة في اختيار كلماتي: فلست أعني أن إنجلترا قد أنجبت أعظم الشعراء، أو أعظم قدر من



الشعر العظيم. فهذه مسألة أخرى مختلفة كل الاختلاف، وهناك شعراء لا يقلون عظمة في اللغات الأخرى: من المحقق أن دانتي أعظم من ملتون، وهو على الأقل نَدّ لشكسبير. أما عن كمية الشعر العظيم فحتى في هذه لا يعنيني أن أثبت أن إنجلترا كانت أوفر إنتاجًا. وإنما الذي أقوله أن اللغة الإنجليزية هي ألمع مادة يلعب بها الشعر. ففيها أكبر قدر من المفردات، بل إن مفرداتها من السعة بحيث تبدو سيطرة أي شاعر واحد عليها ضئيلة إذا قيست بثروتها الكلية. ولكن هذا ليس سبب كونها أغنى لغة للشعر، بل هو نتيجة للسبب الحقيقي. هذا السبب في نظري هو تنوع العناصر التي تتكون منها اللغة الإنجليزية. فأول ذلك بالطبع هو أساسها الجرماني، ذلك العنصر الذي نشترك فيه وإياكم. وبعد ذلك نجد عنصرًا اسكندناويًا كبيرًا، يرجع قبل كل شئ إلى الغزو الدنمركي. ثم هناك العنصر الفرنسي النورمندي بعد الفتح النورمندي. وقد تلت ذلك تأثيرات فرنسية متعاقبة، يمكن تتبعها عن طريق الكلمات التي دخلت في فترات مختلفة. وشهد القرن السادس عشر زيادة كبيرة في الكلمات الجديدة المنحوتة من اللاتينية؛ وكان نمو اللغة منذ أوائل القرن السادس عشر إلى أواسط السابع عشر في معظمه عملية اختيار لكلمات لاتينية جديدة، يُتمثل بعضها ويُنبذ بعضها الآخر. وهناك عنصر آخر في اللغة الإنجليزية لا يسهل تتبعه كالعناصر السابقة ولكنه بالغ الأهمية في نظري، وهو العنصر الكلتي[1]. غير أني ـ في كل هذا التاريخ ـ لا أفكر في الكلمات وحدها أولًا وبالذات ـ وأنا أتحدث عن الشعر ـ في الإيقاعات. فإن كل واحدة من هذه اللغات قد أتت بموسيقاها

---

(١) الكلتية: لغة كانت مهيمنة على أوربا في المدة الممتدّة من العصر الحديدي وحتى القرون الوسطى (الناشر)



الخاصة، وغنى اللغة الإنجليزية بالنسبة للشعر يتمثل أولًا في تنوع عناصرها الوزنية. فهناك إيقاع النَّظم السكسوني القديم، وإيقاع النَّظم الفرنسي النورمندي، وإيقاع النَّظم الويلزيّ، وكذلك تأثير دراسة أجيال للشعر اللاتيني واليوناني. وحتى اليوم تتمتع اللغة الإنجليزية بإمكانيات دائمة للتجدد من مراكزها المتعددة: فإذا نحَّينا متن اللغة جانبًا فإننا نجد القصائد التي ينظُمها إنجليز وويلزيون وأسكتلنديون وأيرلنديون، وكلها بالإنجليزية، لا تزال تبدي اختلافات في موسيقاها.

لم أكلف نفسي أن أتحدث إليكم لأمتدح لغتي؛ إنما دعاني إلى الحديث عنها أني أرى أن سبب صلاح اللغة الإنجليزية للشعر إلى هذا الحد يرجع إلى كونها مؤلفة من هذه المصادر الأوربية الكثيرة المختلفة. وهذا لا يستلزم ـ كما قلت ـ أن إنجلترا قد أنجبت بالضرورة أعظم الشعراء. فالفن، كما قال جوتة، في الحدود؛ والشاعر العظيم هو من يحسن استغلال اللغة التي أعطيت له أكمل استغلال. والشاعر العظيم حقًا يجعل لغته عظيمة. صحيحٌ من ذلك أننا نميل إلى النظر إلى كل شعب من الشعوب الكبرى على أن له امتيازًا في فن ما أكثر من غيره، فإيطاليا ثم فرنسا في الرسم، وألمانيا في الموسيقى، وإنجلترا في الشعر. ولكن لم يكن فن ما حكرا لبلد أوربي واحد قط. هذا أولًا. أما ثانيًا، فقد كانت هناك فترات تولى فيها بلد غير إنجلترا زعامة الشعر. فمن المؤكد مثلًا أن الحركة الرومانسية في الشعر الإنجليزي قد سيطرت في السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر والربع الأول من القرن التاسع عشر، ولكن أعظم إضافة إلى الشعر الأوربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر قد جاءت بلا شك من فرنسا. وأعني ذلك النهج الذي يبدأ ببودلير ويصل إلى قمته عند بول فاليري. وأجرؤ على



القول بأنه لولا هذا النهج لما كان من اليسير أن نتصور عمل شعراء ثلاثة في غير اللغة الفرنسية ـ شعراء ثلاثة مختلفون اختلافًا شديدًا بعضهم عن بعض، وأعني بهم: و. ب ييتس، وراينر ماريا ريلكة؛ وإياي (إن جاز لي أن أقول ذلك). ومن تعقد هذه التأثيرات الأدبية يجب أن نتذكر أن هذه الحركة الفرنسية نفسها مدينة بالكثير لأمريكي من عرق أيرلندي، وهو إدجار ألان بو. وحتى حين يتزعم بلد واحد ولغة واحدة سائر البلاد واللغات، فيجب ألا نفترض أن الشعراء الذين يعزى إليهم ذلك هم بالضرورة أعظم الشعراء. لقد تحدثت عن الحركة الرومانسية في إنجلترا، ولكن في ذلك الوقت كان جوتة يكتب. ولست أعرف مقياسًا يمكن أن تسير به عظمة كل من جوتة ووردسورث بوصفهما شاعرين، ولكن لمجموع أعمال جوتة من اتساع الأفق ما يجعله أعظم بوصفه إنسانًا. ولا يمكن أن تقام موازنة ما بين أي شاعر إنجليزي معاصر لوودسورث وبين جوتة.

لقد تدرّجت إلى حقيقة أخرى هامة عن الشعر في أوربا. وهي أن أية أمة واحدة وأية لغة واحدة لم تكن لتبلغ ما بلغته لو لم يُتعهّد الشعر في بلاد مجاورة، وفي لغات مختلفة. ونحن لا نستطيع أن نفهم أي أدب أوربي بمفرده دون أن نعرف الكثير عن الآداب الأوربية الأخرى. وحين نبحث تاريخ الشعر في أوربا نجد نسيجًا من التأثيرات ذاهبة آيبة. وقد وجد شعراء مجيدون لم يعرفوا لغة غير لغتهم، ولكن حتى هؤلاء خضعوا لتأثيرات تلقاها كتاب آخرون ونشروها بين شعوبهم. أما إمكانية تجدد كل أدب وسيره نحو نشاط خلاق جديد وقيامه باكتشافات جديدة في استعمال الكلمات فتعتمد على أمرين: أولًا مقدرته على أن يتلقى مؤثرات من الخارج ويتمثلها. وثانيًا مقدرته على



أن يرجع ويتعلم من مصادره الخاصة. أما عن الأولى فإن بلدان أوربا المختلفة إذا انعزل بعضها عن بعض وأصبح الشعراء لا يقرأون أدبًا إلا ذلك المكتوب بلغتهم فلا بد أن ينحدر الشعر في كل بلد. وأما عن الثانية فأود أن أبين هذه النقطة بوجه خاص: وهي أن كل أدب يجب أن تكون له مصادر هي مصادره الخاصة المتعمقة في تاريخه، ولكن هناك أيضًا تلك المصادر التي نشترك فيها، وهي على الأقل بمنزلة الأولى في الأهمية: وأعني بها أدب الرومان واليونان والعبرانيين.

وهناك سؤال يجب أن يُسأل عند هذه النقطة، ويجب أن يُجاوَبَ عنه: ماذا عن المؤثرات من خارج أوربا؟ مؤثرات الأدب الأسيوي العظيم؟

إن في أدب آسيا لشعرًا عظيمًا. وفيه كذلك حكمة بليغة وشيء من ميتافيزيقية عويصة. ولكنني لا أتناول الآن غير الشعر. وليست لي معرفة ما بالعربية أو الفارسية أو الصينية. وقديمًا درست اللغات الهندية القديمة، وكانت عنايتي الكبرى في ذلك الوقت بالفلسفة، بيد أني كنت أقرأ قليلًا من الشعر أيضًا. وإني لأعلم أن شعري يدل على تأثر بالفكر الهندي والشعور الهندي. ولكن الشعراء عامة ليسوا علماء مستشرقين ـ وأنا أيضًا لم أكن عالمًا قط ـ وتأثير الأدب الشرقي في الشعراء يأتي عادة من خلال المترجمات. ولا سبيل إلى إنكار أن لشعر الشرق بعض التأثير في فترة القرن ونصف القرن الأخيرة، ويكفي أن نضرب المثل بالشعر الإنجليزي في عصرنا هذا، فلعل كل شاعر يكتب بالإنجليزية قد قرأ الترجمات الشعرية التي قام بها عزرا باوند عن الصينية، وتلك التي قام بها آرثر والي. وواضحٌ أن كل أدب يمكن أن يؤثر في كل أدب آخر عن طريق أفراد من المترجمين لديهم هبة خاصة لتذوق ثقافة نائية؛



وإني لأؤكد هذا؛ فلست أريد حين أتكلم عن وحدة الثقافة الأوربية أن أوحي بأني أعتبر الثقافة الأوربية شيئًا منفصلًا عن كل ما عداه، فحدود الثقافة لا تغلق، ولا ينبغي أن تغلق. ولكن التاريخ يفرِّق: فتلك البلدان التي هي أكثر اشتراكًا في التاريخ هي أكثر أهمية بعضها لبعض بالنسبة إلى أدبها المستقبل. إن لنا ذخائرنا الأدبية المشتركة من أدب اليونان والرومان، بل إن لنا ذخيرة أدبية مشتركة من ترجماتنا المتعددة للكتاب المقدس.

وما قلته عن الشعر يصدق ـ فيما أظن ـ على الفنون الأخرى. ولعل المصوِّر أو الملحِّن يتمتع بحرية أكبر لكونه غير محدود بلغة معينة لا تتكلم إلا في جزء واحد من أوربا، ولكنني أظنكم تجدون العناصر الثلاثة بعينها في ممارسة كل فن: النهج المحلي، والنهج الأوربي المشترك، وتأثير فن بلد أوربي في بلد آخر. وهذه إلماعة فحسب. إذ يجب أن أقتصر على حدود الفن الذي أنا أخْبَر به. ففي الشعر على الأقل لا يمكن لبلد واحد أن تطرد له عظمة الخلق لفترة غير محدودة، بل لابد لكل بلد من عهوده الثانوية، حين لا يحدث نمو جديد هام، وهكذا ينتقل مركز النشاط ذهابًا وجيئة بين بلد وآخر. وليس في الشعر شيء اسمه الأصالة الكاملة التي لا تدين للماضي بشيء فكلما ولد فرجيل أو دانتي أو شكسبير أو جوتة فإن مستقبل الشعر الأوربي يتغير كله وإذا عاش شاعر عظيم فثمة أشياء معينة قد عملت وانتهت ولا سبيل إلى تحقيقها ثانية؛ ولكن كل شاعر عظيم ـ من الجهة الأخرى ـ يضيف شيئًا إلى المادة المعقدة التي سيُكتب منها شعر المستقبل.

لقد تحدثت عن وحدة الثقافة الأوربية كما تمثِّلها الفنون، ومن الفنون تحدثت عن الفن الواحد الذي أنا أهل للحديث عنه. وأريد أن أتحدث في



المرة القادمة عن وحدة الثقافة الأوربية كما تمثلها الأفكار. وقد أشرت في صدر هذا الحديث إلى أني كنت أحرر مجلة فصلية في الفترة بين الحربين، وستكون خبرتي في هذا العمل وأفكاري حولها هي نقطة البدء في حديثي التالي.



-2-

أشرت في حديثي السابق إلى أني أنشأت وحررت مجلة أدبية في فترة ما بين الحربين. ذكرت ذلك أولًا على أنه أحد المؤهلات التي تبيح لي أن أتكلم عن هذا الموضوع العام. ولكن تاريخ هذه المجلة يوضح أيضًا بعض النقاط التي أريد توجيه النظر إليها، ولهذا أرجو أن تلاحظوا صلته بموضوع هذه الأحاديث، بعد أن أحدّثكم قليلًا عن ذلك التاريخ.

أصدرنا العدد الأول من هذه المجلة في خريف سنة 1922، وقررنا أن نتوقف عن إصدارها حين أخرجنا العدد الأول من سنة 1939. وهكذا ترون أن حياتها قد امتدت طوال الفترة التي نسميها سنيَّ السلم. وكانت تصدر أربع مرات في السنة، باستثناء ستة أشهر جربت أثناءها أن أصدرها شهريًا. وكان غرضي حين أصدرت هذه المجلة أن أجمع عبرها نخبة الفكر الجديد والأدب الجديد في وقتها، من جميع بلدان أوربا التي يمكنها أن تساهم بشيء لخير الجميع. وبديهي أنها كانت موجهة للقراء الإنجليز أولًا، ولذا كان من الضروري أن يظهر كل ما يساهم به الكتاب الأجانب مترجمًا إلى الإنجليزية. وقد يكون ثمة مجال ووظيفة لمجلات تنشر بلغتين أو ثلاث، وفي بلدين أو ثلاثة في وقت واحد، ولكن حتى هذه المجلات التي تبحث عن كُتّاب في جميع أنحاء أوربا يجب أن تحتوي على بعض القطع المترجمة إذا أريد أن يقرأها الجميع، ولا يمكنها أن تحل محل المجلات التي تظهر في كل بلد والتي توجّه إلى قراء هذا البلد أولًا. وإذن فقد كانت مجلتي إنجليزية عادية، ولكنها ذات أفق عالمي. ولذلك أردت أولًا أن أكتشف من هم أحسن الكتاب الذين لا يُعرفون



أو لا يكادون يعرفون خارج حدود بلادهم، والذين يستحق عملهم أن يعرف في نطاق أوسع؛ وحاولت ثانيًا أن أعقد صلات مع المجلات الأدبية في الخارج، التي تتفق أغراضها إلى أكبر حد مع أغراضي، وأذكر من أمثلتها «المجلة الفرنسية الجديدة»[1] (التي كان يحررها آنئذ جاك ريفيير، وقد خلفه جان بولهان فيما بعد) و(المجلة الجديدة)[2] و(المجلة الجديدة السويسرية)[3] و«مجلة الغرب»[4] في أسبانيا، و«المؤتمر»[5] وغيرها في إيطاليا. وقد نمت هذه الصلات نموًا مرضيًا جدًا، وإذا كانت قد تراخت لاحقًا فإن ذلك لم يكن ناشئًا عن تقصير من أحد محرري هذه المجلات. ومازلت أعتقد بعد أن مرت ثلاث وعشرون سنة منذ بدأت، وسبع منذ انتهيت، أن وجود مثل هذه الشبكة من المجلات الحرة ـ واحدة منها على الأقل في كل عاصمة أوربية ـ ضروري لنقل الأفكار، وتيسير تداولها وهي لا تزال جديدة. وينبغي أن يكون في مقدور محرري هذه المجلات، وكتّابها الأكثر انتظامًا إن أمكن ذلك، أن يتعارفوا تعارفًا شخصيًا، ويزور بعضهم بعضًا، ويستضيف بعضهم بعضًا، ويتبادلوا الأفكار مشافهة. وبديهي أن كل واحدة من هذه المجلات لابد وأن يكون فيها كثير مما يعني قراء قومها ولغتها دون غيرهم، ولكن ينبغي أن يكون تعاونها مثيرًا دائمًا لحركة التأثير المتبادل، الفكري والشعوري، بين الأمم الأوربية، تلك الحركة التي تخصِّب وتجدِّد من الخارج أدب كل واحدة منها. ومن خلال هذا التعاون، والصداقات بين رجال الأدب التي تنتج

---

(1) Nouvelle Revue Française.
(2) Neue Rundschau.
(3) Neue Schweizer Rundschau.
(4) Revista de occidente.
(5) Il Convegni.



عنه، ينبغي أن تَطْلُعَ على الناس تلك الأعمال الأدبية ذات الشأن بالنسبة لأوربا لا في النطاق المحلي فقط.

على أن النقطة التي تعنيني من حديثي عن أغراضي، وأنا بصدد مجلة ماتت منذ سبعة أعوام، هي أن هذه الأغراض قد فشلت آخر الأمر. وأنا أعزو السبب الرئيسي لهذا الفشل إلى إغلاق الحدود الفكرية بين دول أوربا شيئًا فشيئًا. فقد جاء على أثر الاكتفاء الذاتي السياسي والاقتصادي نوع من الاكتفاء الذاتي الثقافي. ولم يؤد ذلك إلى قطع الاتصال فحسب، بل هو في اعتقادي قد أصاب النشاط الخلاق داخل كل بلد بالخَدَر. وكان أصدقاؤنا في إيطاليا هم أول المصابين. وبعد سنة 1933 كان الحصول على كتابات من ألمانيا يزداد صعوبة. فقد مات بعض أصدقائنا، واختفى بعضهم، وآخرون صمتوا. ومنهم من ذهبوا إلى الخارج وقُطعوا من جذورهم الثقافية. وكان من أحدث من عثرنا عليهم وآخر من فقدناهم ذلك الناقد العظيم الأوربي الصالح: تيودور هكّر، الذي مات منذ بضعة أشهر. وكان الرأي الذي خرجت به من كثير من الكتابات الألمانية التي رأيتها في العشر الرابعة، لكتاب كانوا من قبل مجهولين لي، هو أن ما يقول الكتاب الألمان الجدد لأوربا يقِلّ ويقِلّ. وما يقولونه مما لا يمكن فهمه إلا في ألمانيا، إن أمكن فهمه على الإطلاق، يزيد ويزيد. أما ما حدث في أسبانيا فقد كان أكثر غموضًا؛ فإن ضجيج الحرب الأهلية كان بعيدًا عن أن يشجع الفكر والكتابة الخلاقة؛ كما أن هذه الحرب قد فرّقت الكثير من خيرة كتّابها، إن لم يكن قد حطَّمتهم، وبقي في فرنسا نشاط فكري حُرّ، إلا أنه لم يزل يزداد إزعاجًا وتحديدًا بهموم السياسة ونُذُرها، والانقسامات الداخلية التي أوجدتها الميول السياسية. وبقيت إنجلترا سليمة في الظاهر وإن بدت



عليها بعض أعراض هذا المرض نفسه. ولكني أرى أن أدبنا في تلك الفترة قد عانى من انحصاره انحصارًا متزايدًا في مصادره الخاصة، كما عانى من انشغاله بالسياسة انشغالًا سيطر عليه.

إنَّ أول ما أبديه من تعليق على هذه القصة عن مجلة أدبية عجزت عجزًا واضحًا عن تحقيق غرضها قبل أن توقفها الحوادث بسنوات، هو: أن الاهتمام العام بالسياسة لا يوحِّد بل يفرق. فهو يوحِّد ذوي الاتجاه السياسي الذين يتفقون من وراء حدود الأمم ضد جماعة دولية أخرى تعتنق آراء مضادة. ولكنه يميل إلى تحطيم الوحدة الثقافية لأوربا. وقد كان لمجلة «المعيار»[1] ـ وهو اسم المجلة التي كنت أحررها ـ فيما أعتقد طابع محدد وتماسك ظاهر، على الرغم من أن كتابها كانوا رجالًا يعتنقون من الآراء السياسية والاجتماعية والدينية أشدّها تباعدًا. وأظن أيضًا أنها كانت على تجانس واضح مع المجلات الأجنبية التي ارتبطت بها. إذ إن آراء الكاتب السياسية أو الاجتماعية أو الدينية لم تكن مسألة تدخل في حسابنا نحن أو في حساب زملائنا الأجانب. وليس من السهل أن نحدد الأساس المشترك عندنا وفي الخارج، ففي تلك الأيام لم يكن تحديده والإفصاح عنه ضروريًا؛ وفي أيامنا هذه يتعذر تحديده والإفصاح عنه. وقد يصح أن أقول إنه كان اهتمامًا مشتركًا بأرقى مستويات التفكير والتعبير، وإنه كان تطلعًا مشتركًا إلى الأفكار الجديدة، وحرية في تَلَقِّيها. وكانت الأفكار التي لا توافق عليها والآراء التي تجدها مقبولة على الفور. فقد كنت تبحثها بدون عداء، واثقًا أنك تستطيع أن تتعلم منها. وبعبارة أخرى كان يمكننا أن نسلم

(1) Criterion.



بداهة بأن هناك اهتمامًا ومتعة بالأفكار لذاتها، بالنشاط العقلي الحر. وأظن أنه كان بين كتابنا وزملائنا الأساسيين أيضًا شيء ليس اعتقادًا واعيًا بقدر ما هو تصور غير واع. شيء لم يُشَكك فيه قط، ولذلك لم يحتج أن يبرز إلى مستوى التقرير الواعي. ذلك هو افتراض أن هناك أخُوّة دولية بين رجال الأدب في أوربا: آصرة لا تحل محل الولاء لوطن، ولا الولاء لدين، ولا اختلاف الفلسفة السياسية، بل توائم هذا كله مواءمة تامة؛ وأن مهمتنا لم تكن العمل على سيطرة أية أفكار معينة، بقدر ما كانت إبقاء النشاط الفكري في أعلى مستوى.

ولا أظن أن «المعيار» قد نجحت تمامًا، في سنواتها الأخيرة، في الارتفاع إلى مستوى مثلها الأعلى؛ بل أظن أنها مالت في السنوات الأخيرة إلى أن تعكس وجهة نظر خاصة، أكثر من أن تشرح آراء متعددة من ذلك الوادي. ولكني لا أظن أن كل الخطأ في ذلك يرجع إلى المحور، بل أظن أن ضغط الظروف التي تحدثت عنها كان لها يد في ما حدث.

ولست أزعم أن السياسة والثقافة لا شأن لكل منهما بالأخرى. فلو أمكن فصلهما فصلًا تامًا لكانت المشكلة أيسر مما هي. إن البناء السياسي لأمة يؤثر في ثقافتها، وهو بدوره يتأثر بتلك الثقافة؛ ولكننا نهتم في هذه الأيام اهتمامًا مفرطًا بالسياسة الداخلية لكل منا، وفي الوقت نفسه لا نكاد نتصل بثقافة كل منا. ويمكن أن يؤدي الخلط بين الثقافة والسياسة إلى اتجاهين مختلفين. فقد يجعل أمة تنكر كل ثقافة غير ثقافتها، وبذلك تشعر أنها مدفوعة إلى القضاء على كل ثقافة حولها، أو إلى إعادة تشكيلها. وقد كان من أخطاء ألمانيا الهتلرية افتراضها أن كل ثقافة غير الثقافة الألمانية هي إما منحلة وإما بربرية. وينبغي أن



تنتهي هذه المزاعم. والاتجاه الآخر الذي يمكن أن يؤدي إليه الخلط بين الثقافة والسياسة، هو الاتجاه إلى المثل الأعلى لدولة عالمية، لا تكون فيها آخر الأمر إلا ثقافة عالمية واحدة ذات طابع موحد. ولست أنتقد هنا أيًا من المشروعات نحو نظام عالمي. فهذه المشروعات هي من وادي الهندسة وابتكار الآلات. والآلات ضرورية، وكلما كانت الآلة أكمل كان ذلك أفضل، ولكن الثقافة شيء يجب أن ينمو، فأنت لا تستطيع أن تبني شجرة، وإنما تستطيع أن تزرعها، وتتعهدها، وتنتظرها حتى تنضج في إبّانها. وعندما تكبر يجب ألا تشكو إذا وجدت أن ثمرة البلوط قد أنبتت شجرة بلوط لا شجرة دردار. والبناء السياسي بعضه تشييد وبعضه نمو؛ بعضه آلات، والآلات ذاتها إن كانت جيدة فهي جيدة لجميع الناس على السواء؛ وبعضه نام مع ثقافة الأمة ومنها، وهو بهذا الاعتبار مختلف عن البناء السياسي للأمم الأخرى. ولتسلَمَ ثقافة أوربا يلزم توفر شرطين: أن تكون ثقافة كل بلد ذلت طابع فريد، وأن تعترف الثقافات المختلفة بالقرابة بين بعضها والبعض الآخر، حتى تقبل كل منها التأثر بغيرها. وهذا ممكن لأن هناك عنصرًا مشتركًا في الثقافة الأوربية، تاريخًا متواشجًا من الفكر والشعور والسلوك، وتبادلًا للفنون والأفكار.

وسأحاول في حديثي الأخير أن أزيد من تحديد هذا العنصر المشترك وأحسب أن ذلك سيتطلب مني أن أبسط القول بعض الشيء في المعنى الذي أعطيه لهذه الكلمة التي دأبت على استعمالها: كلمة «الثقافة».



-3-

قلت في ختام حديثي الثاني إني أودُّ أن أوضح، بعض التوضيح، ما أعنيه عندما أستعمل كلمة «ثقافة». فهذه الكلمة ككلمة «الديمقراطية» لا تحتاج إلى أن تعرَّف فقط كلما استعملناها، بل تحتاج أيضًا إلى إعطاء أمثلة عليها. ومن الضروري أن نستوضح ما نعنيه بكلمة «الثقافة» حتى نستوضح الفرق بين التنظيم المادي لأوربا، والكيان الروحي لأوربا. فلو مات هذا الكيان لما بقيت «أوربا»، بل تحوّلت إلى مجرد كتلة من البشر تتكلم عدة لغات مختلفة؛ ولما بقي ثمة مسوّغ لأن يستمروا في التكلم بلغات مختلفة لأنهم لن يجدوا بعدُ شيئًا يقال إلا ويمكن قوله مع نفس الإجادة بأية لغة؛ أو باختصار لن يبقى لديهم شيء يقولونه في الشعر. وقد أكدتُ من قبل أنه لا يمكن أن توجد ثقافة «أوربية» إذا انعزلت أقطارها المختلفة بعضها عن بعض؛ وأضيف الآن أنه لا يمكن أن توجد ثقافة أوربية إذا طبعت هذه الأقطار بطابع واحد. فنحن نحتاج إلى التنوع داخل الوحدة: لا نحتاج إلى وحدة التنظيم بل إلى وحدة الطبيعة.

وإذن فأول ما أعنيه بالثقافة هو ما يعنيه الأنثروبولوجيون: طريقة حياة شعب معين، يعيش معًا في مكان واحد. وهذه الثقافة تظهر في فنونهم، وفي نظامهم الاجتماعي، وفي عاداتهم وأعرافهم، وفي دينهم. ولكن اجتماع هذه الأمور لا يكوِّن الثقافة، وإن كنا كثيرًا ما نتكلم ـ للتسهيل ـ كما لو كان هذا صحيحًا. إن هذه الأمور ليست إلا الأجزاء التي يمكن أن تشرَّح إليها ثقافة ما، كما يمكن تشريح الجسم البشري. ولكن كما أن الإنسان أكثر من مجموع الأجزاء المختلفة المكوِّنة



لجسمه، فكذلك الثقافة أكثر من مجموع فنونها وأعرافها ومعتقداتها الدينية. فهذه الأشياء كلها يؤثر بعضها في البعض الآخر، ولكي تفهم واحدًا منها حق الفهم يجب أن تفهمها جميعًا، وهناك درجات مختلفة من الثقافة، والثقافة العليا تتميز على العموم بتمايز الوظائف. بحيث يمكنك أن تتحدث عن طباق المجتمع الأقل ثقافة والأكثر ثقافة، وبحيث يمكنك، في نهاية المطاف، أن تتحدث عن أحد الأفراد على أنه ذو ثقافة ممتازة. فثقافة الفنان أو الفيلسوف متميزة عن ثقافة عامل المنجم أو العامل الزراعي، وثقافة الشاعر مختلفة بعض الاختلاف عن ثقافة السياسي، ولكنها تكوِّن جميعًا في المجتمع السليم أجزاء من ثقافة واحدة، وتكوِّن للفنان والشاعر والفيلسوف والسياسي والعامل ثقافة مشتركة لا يشاطرهم إياها نظراؤهُم في العمل في البلدان الأخرى.

ومن الواضح أن وحدة الشعب الذي يعيش معًا ويتكلم لغة واحدة هي نوع من وحدة الثقافة. لأن التكلم بلغة واحدة معناه التفكير والشعور والانفعال بطريقة مختلفة عن شعب يستخدم لغة مختلفة. ولكن ثقافات الشعوب المختلفة يؤثر بعضها في بعض، ويبدو أن كل جزء من العالم سيؤثر في كل جزء آخر في عالم المستقبل. وقد أشرت آنفًا إلى أنَّ ثقافات البلدان الأوربية المختلفة قد أفادت فائدة عظيمة في الماضي من تأثير بعضها في بعض؛ وألمعت إلى أن الثقافة القومية التي تنعزل طواعية، أو الثقافة القومية التي تقطعها ظروف لا يد لها فيها عن الثقافات الأخرى، تعاني من هذا الانعزال. وألمحت كذلك إلى أن البلد الذي يتلقى الثقافة من الخارج من دون أن يكون لديه ما يعطيه في مقابلها، والبلد الذي يسعى إلى فرض ثقافته على بلد آخر دون أن يتقبل شيئًا في مقابلها، كلاهما يعاني من انعدام التبادل هذا.



على أن هناك ما هو أكثر من التبادل العام للتأثيرات الثقافية. فحتى محاولة الاتجار مع كل أمة من الأمم الأخرى بدرجة متساوية أمر غير ممكن: لأنك ستجد بعضها يحتاج أكثر من غيره إلى البضائع التي تنتجها، وبعضها ينتج البضائع التي تحتاج إليها أنت، وبعضها لا ينتجها. وكذلك ثقافات الناس الذين يتكلمون لغات مختلفة يمكن أن بينها من الاتصال ما يختلف في درجة قربه. وقد يكون هذا الاتصال قريبًا بحيث يمكننا أن نتحدث عن أن لها ثقافة مشتركة. فنحن حين نتكلم عن «الثقافة الأوربية» نعني وجوه التماثل التي يمكننا أن نتبينها في شتى الثقافات القومية؛ وبديهي أن بعض الثقافات، حتى في داخل أوربا، هي أقرب اتصالًا بعضها ببعض من ثقافات أخرى. وأيضًا يمكن أن تكون ثقافةٌ ما داخل مجموعة من الثقافات متصلة اتصالًا وثيقًا من جانبين مختلفين بثقافتين ليس بينهما اتصال قريب. فأقاربنا ليسوا جميعًا أقارب لبعضهم البعض، إذ أن منهم الأقرباء من جهة الأب ومنهم الأقرباء من جهة الأم. على أني كما رفضت اعتبار ثقافة أوربا حاصلًا لجمع ثقافات لا صلة بينها في منطقة واحدة وحسب، فقد رفضت كذلك تقسيم العالم إلى مجموعات ثقافية لا اتصال بينها. لقد رفضت أن أضع حدًّا فاصلًا بين الشرق والغرب، بين أوربا وآسيا. ولكن هناك سمات مشتركة في أوربا، تجعل من الممكن أن نتحدث عن ثقافة أوربية. فما هي؟

إن القوة الرئيسية في خلق ثقافة مشتركة بين شعوب لكل منها ثقافته المتميزة، هي الدين. وأرجو ألا تخطئوا، عند هذه النقطة، بتصور معنى لم أقصده. فهذا ليس حديثًا دينيًا، ولست أرمي إلى تحويل أحد عن دينه، وإنما أنا أقرر حقيقة. ولست شديد الاهتمام بوحدة المسيحيين اليوم؛



فإنما أتحدث عن سَنَن المسيحية المشترك، الذي جعل أوربا ما هي، وعن العناصر الثقافية المشتركة التي جلبتها هذه المسيحية المشتركة معها. فلو دخلت آسيا في المسيحية غدًا لما أصبحت بذلك قطعة من أوربا. في المسيحية نمت فنوننا؛ وفي المسيحية تأصَّلت ـ إلى عهد قريب ـ قوانين أوربا. وليس لتفكيرنا كله معنى أو دلالة خارج الإطار المسيحي. وقد لا يؤمن فرد أوربي بأن الإيمان المسيحي حق، ولكن ما يقول ويصنعه ويأتيه كله من تراثه في الثقافة المسيحية، ويعتمد في معناه على تلك الثقافة. ما كان يمكن أن تخرج فولتير أو نيتشة إلا ثقافة مسيحية. وما أظن أن ثقافة أوربا يمكن أن تبقى حية إذا اختفى الإيمان المسيحي اختفاء تامًا. ولا يرجع اقتناعي بذلك إلى كوني مسيحيا فحسب، بل إني مقتنع به أيضًا بوصفي دارسًا لعلم الأحياء الاجتماعي. إذا ذهبت المسيحية فستذهب كل ثقافتنا. وعندئذ يكون عليك أن تبدأ البداية المؤلمة من جديد، ولن تستطيع أن تلبس ثقافة جديدة جاهزة. يجب أن تنتظر حتى ينمو العشب ليغذي الضأن ليعطي الصوف الذي ستصنع منه سترتك الجديدة. يجب أن تمر بقرون كثيرة من الهمجية. ولن نعيش إذن لنرى الثقافة الجديدة، لا نحن ولا أحفاد أحفادنا؛ ولو عشنا لما سعد بها واحدٌ منا.

ونحن مدينون لتراثنا المسيحي بأشياء كثيرة إلى جانب الإيمان الديني. فمن خلال ذلك التراث نتتبع تطور فنوننا، ومن خلاله نُلَقّى مفهومنا للقانون الروماني الذي فعل ما فعل في تشكيل العالم الغربي، ومن خلاله نُلقّى مفاهيمنا عن الأخلاق الخاصة والعامة. ومن خلاله نلقى نماذجنا الأدبية المشتركة في آداب اليونان والرومان. إن للعالم الغربي وحدته في هذا التراث: في المسيحية وفي المدنيات القديمة



لليونان والرومان والعبرانيين، التي نمد نسبنا إليها بفضل ألفي سنة من المسيحية. ولن أطيل القول في هذه النقطة. فالذي أريد أن أقوله هو: أن هذه الوحدة القائمة على العناصر المشتركة للثقافة هي الآصرة الحقة بيننا على مدى قرون عدة. ولا يمكن أن يُعطي أيُّ تنظيم سياسي واقتصادي، مهما يحيط به من حسن النية، ما تعطيه هذه الوحدة الثقافية. فلو بددنا أو اطَّرحنا تراث أجدادنا من الثقافة المشتركة فلن يغنينا ولن يقرب بيننا كل ما عند أبرع العقول من تنظيم وتخطيط.

ووحدة الثقافة ـ بخلاف وحدة التنظيم السياسي ـ لا تتطلب منا جميعًا أن يكون لنا ولاء واحد، بل تعني أنه سيكون هناك ولاءات شتى. فمن الخطأ أن يُعتقد أن الواجب الوحيد للفرد إنما يكون نحو الدولة؛ ومن السُّخف أن يُعْتَقَد أن الواجب الأسمى لكل فرد ينبغي أن يكون نحو دولة أسمى. وسأعطي مثلًا واحدًا لما أعنيه بولاءات شتى. لا ينبغي أن تكون جامعة من الجامعات مؤسسة قومية فحسب، حتى ولو كانت الأمة هي التي تتفق عليها. بل ينبغي أن تكون لجامعات أوربا مثلها العليا المشتركة، وأن تكون لها التزاماتها بعضها نحو بعض، وينبغي أن تكون مستقلة عن حكومات البلاد التي تقوم فيها. وينبغي ألا تكون معاهد لتدريب بيروقراطية ذات كفاءة، أو إعداد علماء يبزون العلماء الأجانب؛ بل ينبغي أن تقوم للحفاظ على العلم، والسعي نحو الحقيقة، وبلوغ الحكمة بقدر ما يقع في طاقة البشر.

وقد كنت أحب أن أقول أشياء أخرى كثيرة في هذا الحديث الأخير، ولكنني يجب الآن أن أختصر القول اختصارًا. إن ندائي الأخير هو لأدباء أوربا، الذين تقع عليهم مسؤولية خاصة في المحافظة على ثقافتنا المشتركة وتسليمها إلى الخَلَف. قد نختلف اختلافًا شديدًا في



آرائنا السياسية، ولكن مسؤوليتنا المشتركة هي أن نحافظ على ثقافتنا المشتركة غير ملوَّثة بالمؤثرات السياسية. وليست هذه مسألة عاطفة، فلا يهم كثيرًا أن يميل بعضنا إلى بعض، وأن يمتدح بعضنا كتابات بعض؛ إنما المهم هو أن نعترف بالصلة بيننا، وباستنادنا بعضنا إلى بعض. إنما المهم هو عجزنا بدون هذا الاستناد عن إنتاج تلك الأعمال الممتازة التي هي دليل مدنية راقية. إننا لا نستطيع في الوقت الحاضر أن نتصل كثيرًا بعضنا ببعض. لا نستطيع أن نزور بعضنا بعضًا على أننا أفراد مستقلون؛ وإذا سافرنا فلا يمكن أن يكون ذلك إلا عن طريق مؤسسات حكومية، مع واجبات رسمية. ولكننا نستطيع على الأقل أن نحاول إنقاذ شيء من تلك الخيرات التي نشترك في الأمانة عليها: تراث اليونان والرومان والعبرانيين، وتراث أوربا خلال ألفي السنة الأخيرة. ففي عالم رأى من الدمار المادي مثل ما رآه عالمنا، تتعرض هذه المقتنيات الروحية أيضًا لخطر محيق.




مكتبة
الفكر الجديد

الفهرس



ت. س. إليوت

ملاحظات نحو تعريف الثقافة

هل هناك شروط ثابتة إذا تخلّفت فليس لنا أن نتوقّع قيام ثقافة راقية؟

هذا هو السؤال الأساسي الذي يطرحه ت.س. إليوت، كأساس لأطروحات هذا الكتاب.

فيقول: إذا نجحنا، ولو ببعض النجاح، في الإجابة عن هذا السؤال، فيجب أن نحترس من وَهم محاولة اصطناع هذه الشروط من أجل ترقية ثقافتنا. . فالثقافة هي الشيء الوحيد الذي لا يمكننا السعي إليه عن عمد، إذ هي نتاج مناشط شَتّى على قدرٍ من الانسجام، يزاوِلُ كلّ منها كغاية في ذاته: يعكف الرسّام على لوحته، والمبدع، موسيقياً كان أم شاعراًم كاتباً، على إبداعه، وحتى موظف الدولة على إيجاد حل عادل لمشكلة ترد إلى مكتبه.....

يرى إليوت أن الدين والتقسيم الطبقي للمجتمع من أهم مكوّنات الثقافة، لكن على ألا يكون ذلك مصطنَعاً أو مرسوماً، أو مفروضاً، من سلطة مطلقة، بل على قاعدة الاعتراف بأن هذه المكوّنات "طبيعيّة" .. فمحاولات إصلاح الثقافة وفق تصوّر أو خطّة سيؤدي إن أصلَحَ في مكان إلى إفساد في مكان آخر.

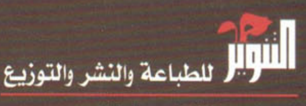
***

يكتب شكري عياد في المقدمة: من عنوان الكتاب يُشعرنا إليوت بأنه يلزم الحَذَر في عرض آرائه، أو على الأقل يتظاهر بذلك. فهو لا يعِدنا بنظرية عن الثقافة، ولا حتى بمجرّد تعريف لها، وأنما هي "ملاحظات نحو" تعريف الثقافة، على أننا سندرك عند قراءة الكتاب أن هدف الكاتب أكبر مما يدلّ عليه العنوان.


ISBN 978-9938-886-29-0



16-02-2017



للطباعة والنشر والتوزيع
القاهرة - بيروت - تونس